

अस्तित्ववाद

अस्तित्ववाद

महावीर दाधोच

एम.ए., पी-एच.डी.

शब्दलेखा प्रकाशन, बीकानेर

अस्तित्ववाद

महावीर दाधोच

एम.ए., पी-एच.डी.

शब्दलेखा प्रकाशन, बीकानेर

श्री कार्तिकनाथ कुर्तकोटि उर्फ आचार्य जो
 श्री सुरेन्द्रनाथ मिश्रजगो उर्फ प्रोफेसर
 श्री हर्षद देसाई उर्फ देसाई
 डा० ओमानन्द सारस्वत उर्फ चाचा
 डा० पवनकुमार मिश्र उर्फ मोहब्बतसिंह
 को

उन रातों की याद में,
 जो वाय, सिगरेट और तर्कश्रित आदिष्ट भावाओं के माहौल से परिवेश
 की जड़ता को सुबह तक परेशान किये रहते थीं
 और इस उम्मीद में
 कि ये लोग इस पुस्तक को खरीद कर पढ़ेंगे।

महावीर दाधीच

अनुक्रम

प्राक्कथन

विषयमन्त्र ग्रंथ-सूची

१. इन्द्रिय-विषय-लेखन पद्धति	१०
२. अस्तित्ववाद : स्थूल रेखायें	१३
३. शीकोगाइ	१८
४. कार्ल यास्पर्स	२४
५. मार्टिन हेडेगर	३६
६. ज्यो पाल सार्त्रे	४६
७. मार्टिन बूबर	७६
८. अंततः	११३
	१२४

नीमरी मीमा भी अज्ञानजन्य है और वह है नाम, नगर आदि के उच्चारण की। इस क्षेत्र में मुझे भारतीय नामों और नगरों के प्रयोजी उच्चारणों से साहज मिला है। उदकमण्डल 'उटकमण्ड' और मुम्बई 'बोम्बे' हो गया है। इस लिये यहाँ भी यदि उच्चारणगत 'नवीनता' आ गई हो, तो क्षम्य होनी चाहिये।

एकानंक स्व और पर की सीमाओं का उल्लेख मैं नहीं करूँगा।

एक स्पष्टीकरण भी। हेगेल के प्रकरण में उसके ग्रन्थों को सम्पन्न किया गया है। 'बू (Being) की धारणा उसके बाद के ग्रन्थ Introduction to Metaphysic के आधार पर विवेचित हुई है, जब कि ग्रन्थ शीर्ष प्रमुखतः Being and Time के आधार पर। कुछ विचारक हेगेल के 'पूर्व' और 'पश्चात्' में विरोध देखते हैं। पर मुझे विरोध नहीं लगा है। वस्तुतः की धारणा, जो Being and Time में स्पष्ट और केवल संकेतित है, इस दूसरे ग्रन्थ में अधिक स्पष्ट तथा मुखर हुई है। फलतः यह ग्रन्थ विरोधी न होकर पूरक है।

अद्वेय डॉ० छगन मोहता का अत्यन्त आभारी हूँ। उनके स्नेह, ज्ञान और विचार का मैंने शुलकर शोषण किया है। मुहूर्त डॉ० पूनम दाईया की अनेकविध सहायता भी याद आ गई है।

बीकानेर

२५-३-६८

महावीर दाधीच

विषयसम्बद्ध ग्रंथ-सूची (अंग्रेजी में अनूदित)

I Kierkegaard

1. The Concluding Unscientific Post Script —Kierkegaard.
2. The Present Age, "
3. The Sickness Unto Death "
4. Repetition "
5. The Concept of Dread "
6. Either/Or "
7. Fear and Trembling "
8. Kierkegaard —W. Lowrie

II Jaspers

1. Man In the Modern Age. —Jaspers
2. The European Spirit "
3. Perennial Scope of Philosophy "
4. The Origin and Goal of History "
5. Way to Wisdom "
6. Reason and Existenz, "
7. Truth and Symbol "
8. Tragedy is not Enough "
9. The Philosophy of Karl Jaspers —P. A. Schilpp

III Heidegger

1. An Introduction to Metaphysics —Heidegger
2. Being and Time "
3. What is Philosophy "
4. The question of Being "
5. The meaning of Heidegger : a critical study of
Existentialist Phenomenology —Thomas Langan
6. Kierkegaard and Heidegger : The ontology of
existence —Michael Wyschogrod.
- 7 Heidegger —M. Grene.

IV Sartre

- | | |
|---|---------------------|
| 1. Being and Nothingness | —Sartre |
| 2. The Psychology of Imagination | " |
| 3. Existentialism and Humanism | " |
| 4. Literary and Philosophical essays. | " |
| 5. What is literature | " |
| 6. The problem of Method | " |
| 7. Baudelaire | " |
| 8. Saint Genet | " |
| 9. Portrait of the Anti-Semite | " |
| 10. Nausea (Novel) | " |
| 11. The Age of Reason (Novel) | " |
| 12. The Reprieve (Novel) | " |
| 13. The Iron in the soul (Novel) | " |
| 14. No exit, The flies, Nekrassov etc.
(The plays and stories) | " |
| 15. The Tragio Finale | —Wilfred Deane |
| 16. A Critique of J. P. Sartre's ontology | —Maurice Natanson |
| 17. Sartre | —Iris Murdoch |
| 18. The Literature of Possibility | —H. E. Barnes, |
| 19. The Ethics of Ambiguity | —Simone de Beauvoir |
| 20. Memoirs of a dutiful daughter. | " |

V Buber

- | | |
|---|-----------------|
| 1. I and Thou | —Buber |
| 2. Eclipse of God | " |
| 3. Between Man and Man | " |
| 4. Martin Buber, Jewish Existentialist— | Malcolm Diamond |

VI General

- | | |
|---------------------------|------------------|
| 1. Existentialist Thought | —Ronald Grimsley |
| 2. Irrational Man | —William Barrett |
| 3. The Destiny of Man | —N. Berdyaev |
| 4. Existentialism | —Foulque |
| 5. Beyond Existentialism | —J. V. Rintelen |

- | | |
|--|------------------|
| ■ Makers of Modern Thought | —O. O. Griffith |
| 7. The Philosophy of Existence | —G. Marcel |
| 8. Existentialism and Modern Predicament | —F. H. Heinemann |
| 9. Existentialism from Within | —E. L. Allen |
| 10. Existentialism and Religious belief | —D. E. Roberts |
| 11. Six Existentialist Thinkers | —Blackham |
| 12. The Existentialists | —James Collins |
| 13. The Philosophy of Decadentism : A study in
Existentialism | —N Bobbio |
| 14. Dreadful Freedom : A critique of Existentialism | —M. Greno |
| 15. Encounter with Nothingness | —H. Kuhn |
| 16. Existentialist philosophies | —B. Mounier |
| 17. Existentialism | —G. de Ruggiero |
| 18. A short History of Existentialism | —J. Wahl |
| 19. The challenge of Existentialism | —John Wild |
| 20. Courage to Be | —Paul Tillich |
| 21. Portable Nietzsche | —W. Kaufman |
| 22. Existentialism from Dostoevsky to Sartre | —W. Kaufman |
| 23. Existentialism : For and Against | —P. Roubiczek |
| 24. Existentialism and Indian Philosophy | —Gurudutta |
| 25. Age of complexity | —Herbert Kohl |

इन्द्रिय-विषय-लेखन पद्धति

(Phenomenological Method)

किसी भी वस्तु या विषय के अध्ययन की प्रक्रिया, रीति अथवा विधान पद्धति है। पद्धति अध्ययन के लक्ष्य और अध्यय-वस्तु के रूप-स्वरूप से अनुशासित रहती है। यह लक्ष्य-वस्तु-सापेक्ष अर्थात् लक्ष्य और वस्तु के अनुसंग होती है। यदि वस्तुपरक सत्य की प्राप्ति लक्ष्य है, तो बौद्धिक पद्धति (rational method) का सहारा लेना अनिवार्य है। ऐसी परिस्थिति में भस्तिष्क (अध्येता) और वस्तु (अध्येय) में द्वैत स्थापित होता है और वस्तु भस्तिष्क से बहिष्कृत हो जाती है। वस्तु से ऐन्द्रिय, मान-सिक और व्यक्तिगत संयता और सापेक्षता के स्थान पर बौद्धिक निस्संगता और निरपेक्षता उत्पन्न होती है। इस पद्धति का एक पूर्व धारणा (apriority or hypothesis) से प्रारम्भ होता है। फिर आगमन, निगमन, वर्णन, प्रयोग, दृष्टात्मकता आदि एकाधिक प्रक्रिया, उपकरणों और साधनों द्वारा वस्तु की एक परिभाषा प्राप्त की जाती है अथवा निष्कर्ष निकाला जाता है, जो सामान्य, सार्वभौम, सार्वकालिक और सार्ववैज्ञानिक सार (essence) के रूप में होता है। विज्ञान और अधिकांश बुद्धि-सापेक्ष प्रत्ययवादी (idealistic) दर्शनों में इसी पद्धति का प्रयोग किया जाता रहा है। आत्मपरक सत्य की प्राप्ति के लिए सहजानुभूतिनिष्ठ (intuitionist) पद्धति काम में ली जाती रही है। इस पद्धति में किसी विशेष प्रक्रिया का अनुसरण नहीं किया जाता और यह पूरी तरह व्यक्ति-सापेक्ष होती है। इसमें कोई पूर्वधारणा नहीं होती। सहजानुभूति ही धारणा और निष्कर्ष का रूप धारण कर लेती है। ये निष्कर्ष सामान्य (general) और सार्वभौम (universal) होते हुए भी वैज्ञानिक

घर में सामान्य, मार्चमौस और मार्चबर्नीन नहीं होते, क्योंकि इनके मर्यादित वास्तविक प्रतीक अभाव है। वे प्रकृत के लिए बुद्धि के अभाव पर विश्वास और भ्रम पर आधारित रहते हैं। रम्यवाद, धर्म आदि की बातों का निरूपण इस पद्धति में होता रहा है।

भूति अस्तित्ववादी सामान्य, मार्चमौस, मार्चवाचिक और मार्चवैदिक सार अथवा सार में विश्वास नहीं करने और न के पूर्णतः सहजानुभूति के विवेकातीत निष्कर्षों में ही आस्था रखते हैं। फलतः दोनों ही पद्धतियाँ उन्हें अपूर्ण और अनुपयोगी लगती हैं। उनका लक्ष्य निर्विकल्पिक और अनुरूप नार को प्राप्त करना नहीं है तथा उनका विषय-अस्तित्व-भी स्थिर, निश्चित और सीमित नहीं है। वे निरन्तर प्रवृत्तमान अस्तित्व की सम्पूर्ण पहचान काता चाहते हैं। परिणामस्वरूप वे इन्द्रिय-विषय-लेखन पद्धति का प्राप्य लेते हैं।

इन्द्रिय-विषय (Phenomenon)

Phenomenon शब्द ग्रीक शब्द Phainesthai से बना है, जिसका मूल अर्थ है प्रकट होना। अर्थात् वे विषय जो चेतना में प्रकट होते हैं। हमारे शब्दों में वे विषय जिनका सीधा बोध मन इन्द्रियों द्वारा प्राप्त करता है। इस तरह विषय या वस्तु के दो रूप हैं। एक-इन्द्रिय-बोधमय रूप अर्थात् जिस रूप में वे प्रकट होते हैं, बोधित होते हैं या प्रतीत होते हैं तथा दूसरा-विषयों का प्रकृत रूप, जो इन्द्रिय-निरपेक्ष फलतः चेतना से असंपृक्त और शुद्ध होता है और जो बान्त के अनुसार बौद्धिक सहजानुभूति का ही विषय है। हेडेगर् (Heidegger) इन्द्रिय-विषय को बाहरी विषयों तक ही सीमित नहीं रखता, बल्कि इच्छाओं, भावनाओं, सिद्धान्तों आदि को भी यह इसके अन्तर्गत मानता है।

संक्षेप में चेतना-सम्बन्धित अनुभूति-रूप विषय ही इन्द्रिय-विषय है।

इन्द्रिय-विषय-लेखन पद्धति

इन्द्रिय-विषय अथवा इन्द्रिय-विषयवाद की धारणा का उत्प्रेरक कान्ट, हीगल आदि पूर्ववर्ती दार्शनिकों में प्राप्त होता है। किन्तु जिस रूप में यह धारणा अस्तित्ववादियों में दिखाई देती है, उस इन्द्रियविषयवाद का पुरस्कर्ता हुसरल (Husserl) था। हुसरल अस्तित्ववादी नहीं था। उसका दर्शन

अपने अंतिम रूप में इन्द्रियातीत प्रत्ययवादी है, तो भी इस दर्शन की प्रारम्भिक धारणाओं ने जर्मन और फ्रांसीसी अस्तित्ववादियों को अत्यधिक प्रभावित किया है। हसरल की मान्यता थी कि पूर्ण वस्तुपरकता (objectivity) प्राप्त करने के लिए दार्शनिक के लिए यह अनिवार्य है कि वह अपना पूरा ध्यान उस विषय के लेखन या वर्णन पर केन्द्रित करे, जो चेतना के प्रति प्रकट होता है। दूसरे शब्दों में वह इन्द्रिय-विषय का लेखन करे। क्योंकि बोध प्राप्त करना और कार्य करना अथवा उत्पन्न करना एक नहीं है। बोधित होना केवल देखना है। इन्द्रिय-विषय स्वयमेव अपने आपको चेतना के परिकृत में अभिव्यक्त (manifest) करता है। यही उसका सच्चा और वस्तुपरक रूप है। इसीलिए 'विषयों के प्रति पुनर्गमन' की बात हसरल कहता है। लेकिन इन बात पर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए कि ये 'विषय' इन्द्रिय-विषय हैं। साधारण विषय नहीं हैं, जो वैज्ञानिक अथवा प्रत्ययवादी दर्शनों के अध्येय हैं। निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि इन्द्रिय-विषय चेतना-गृहीत विषय हैं।

इन्द्रिय-विषयवाद को पूरी तरह समझने के लिए हमरल की 'चेतना' की धारणा का विवेचन आवश्यक है। ग्रैण्टिनो के प्रभाव में हमरल चेतना को निदिष्ट (intentional) मानता है। चेतना सर्वत्र स्वबाह्य विषय (object) की ओर निदिष्ट अथवा उद्गम (pointing to) रहती है। अर्थात् यह '...की चेतना' है। दूसरे शब्दों में चेतना सर्वत्र किसी विषय की चेतना है। चेतना इसी रूप में शुद्ध है अर्थात् शून्य है। पूर्वग्रह, धारणा या प्रत्यय आदि से यह पूर्णतः मुक्त है। कथित प्रत्यय आदि विवेकी चेतना (reflective consciousness) की सृष्टि है, अर्थात् ये चेतना में पूर्ववर्ती नहीं अनुवर्ती हैं। फलतः शुद्ध चेतना में इनकी स्थिति नहीं है। चेतना का यह दूसरा विवेकी रूप प्रत्ययवादी दर्शन, विज्ञान, एतिहास, तर्कशास्त्र आदि सब अध्ययन-शाखाओं का आधार है। फलतः हमरल के अनुसार इन शाखाओं के परिणाम भी अपूर्ण या वस्तु है, क्योंकि इनमें विषय का विरुद्ध (distorted) और अपूर्ण रूप प्रस्तुत किया जाता है। इसीलिए दार्शनिक के लिए यह आवश्यक है कि वह इन्द्रिय-विषय का लेखन-विश्लेषण करे अर्थात् विषय के चेतनात्मक सदानुभव (immediate experience) का वर्णन-विश्लेषण ही अपने विषय का अथवा शुद्ध रूप प्रकट कर सकता है।

इससे यह स्पष्ट होता है कि जो प्रकट होता है अथवा चेतना के क्षेत्र में जो विषय आता है उसका ठीक वर्णन कर देना इन्द्रिय-विषय-लेखन पद्धति है। इसमें किसी प्रकार की 'पूर्वता' (apriority) और पूर्वाग्रह (prejudices) नहीं होते। फलतः इसमें सैद्धान्तिक अथवा व्यावहारिक पूर्व योजना (postulates) या साध्य के लिए कतई अवकाश नहीं है। अवि-दृष्टि (revelation) और परम्परा का मान भी अस्वीकार्य है। इस रूप में यह पद्धति आगमन और निगमन दोनों बौद्धिक पद्धतियों की अवहेलना करती है, यद्यपि अशक्त। बौद्धिक पद्धति के एक माधन 'वर्णन' का यह सहारा लेती है, तथापि यह 'वर्णन' के द्वारा कुछ 'सिद्ध' नहीं करती अथवा कोई निश्चित सारभूत निष्कर्ष नहीं निकालती।

हेडेगर, मार्स, यास्पर्स, मर्लोपोन्ट आदि अस्तित्ववादी विचारक पद्धति के उपयुक्त स्वरूप से शायद सहमत होंगे।

हमारे का दर्शन प्रत्ययवादी और अर्थपरक (of meanings) है, अस्तित्व परक नहीं। दूसरी बात, हमारे में इन पद्धति को ही पूरे दर्शन या 'वाद' का रूप दे दिया है। वह अपने बहु-प्रचलित संक्षेपीकरणों (reductions) के द्वारा इन्द्रिय-विषय की बौद्धिक धारणाओं से ही मुक्त नहीं करता, बल्कि मानसिक प्रतिक्रियाओं (psychic responses) से भी स्वतन्त्र कर अतिव्यक्तता की चेतना (transcendental consciousness) तक पहुँचाना है। यही अतिव्यक्त चेतना उसके अनुसार मनुष्य के ज्ञान या मरत्य का आधार है। मार्स, हेडेगर आदि अस्तित्ववादी चिन्तक इन मंदारपों को अस्वीकार करते हैं, क्योंकि इन्द्रिय-विषय में आने जाने की आवश्यकता ही वे महसूस नहीं करते। वे हमारे की निद्रिष्ट चेतना की प्रशंसा करते हैं। चेतना हमेशा 'हमें' की चेतना' होती है। अतः बस अस्तित्ववादी इसे केवल माधन या पद्धति के रूप में लेते हैं, जो मानव-अस्तित्व के महत्त्व रूप-स्वरूप के उत्पादन में महत्व है। उनका 'इन्द्रिय अस्तित्व' की धारणा बनाना नहीं, अस्तित्व के अतीत अनुभव को अभावपूर्ण रूप में पकड़ना है। वे किसी अनुभव का प्रति-पादन नहीं करने, बल्कि अनुभव के घूर्ण और नाटकीय रूप का वर्णन करना चाहते हैं, जो उनकी दृष्टि में अत्यन्त होगा। यह मध्य 'मैर' मध्य है, जिसे 'मै' मानने जीवन में ही अत्यन्तव्य करता है। इसीलिए कुछ अस्तित्ववादी (मार्स, यास्पर्स, मर्लोपोन्ट आदि) अस्तित्व, नाटक, कहानी आदि महत्त्व

माध्यमों से अपनी बात प्रकट करते हैं । उनका उद्देश्य—साक्षमन द बोवाय के शब्दों में—अस्तित्व की क्रियमाण अवस्था को चित्रित करना है ।

इन पद्धति का प्रचलन यद्यपि कीर्कगार्द के पश्चात् हुआ है, तो भी कीर्कगार्द का लेखन भी इसी पद्धति से मिलता-जुलता है । यास्पर्स और मार्सल इस पद्धति का उपयोग करते हैं । बहुतांश में हेडेगर और सार्त्र का विवेचन भी इस पद्धति के माध्यम से हुआ है ।



अस्तित्व-वाद : कुछ स्थूल रेखायें

अस्तित्व-वाद की परिभाषा देना बहुत मुश्किल कार्य है क्योंकि अस्तित्व-वाद स्वयं किसी परिभाषा में विखरा नहीं करता। परिभाषा देने का अर्थ यह है कि अस्तित्व का ऐसा रूप स्थिर कर लेना जो परिभाषा से संबंधित नियमों द्वारा पूरी तरह से अनुशासित रहे, जिसका भूत, वर्तमान और भविष्य उस परिभाषा में सीमित हो जाये। अस्तित्व-वाद के अनुसार मनुष्य के अस्तित्व की परिभाषा इस रूप में नहीं दी जा सकती क्योंकि मनुष्य के भविष्य के बारे में किसी निश्चित नियमों का निर्माण नहीं किया जा सकता। यह भूत रूप अस्तित्व है, इसलिए सभी परिभाषाओं का अतिक्रमण करना है। उनके अनुसार अस्तित्व या (to exist) का मतलब है एक ऐसा जीवन, एक ऐसी गति, जो सारे प्रकार के नियमों को तोड़ कर प्रवहान करती है। इसका अर्थ हुआ कि अस्तित्व बाद किसी भी प्रकार के ऐंग्म या मात्र में विखरा नहीं रहता। बल्कि का मा अंग्म होता है। बल्कि सारे गुणों और अनुभूतियों में हीन होकर अब एक विचार का रूप धारण कर लेती है जो उसे इस मात्र की मज्जा देने है। मार्क्स ने मेर का एक उदाहरण दिया है। मेर का उत्पादन करने वाले के अस्तित्व में मेर का एक रूप रहा होगा क्योंकि वह विचार। मेर काट में बनती है धर्मज्ञ उसकी निर्दिष्ट का एक धारण है। इस मेर का मात्र निर्यात जा सकता है और मात्र है मेर मरने की विचार। इन मेर के भूत, वर्तमान और भविष्य को पूरी तरह से जान सकते हैं। इनके बारे में अस्तित्व-वादी की जा सकती है कि वह निर्दिष्ट को हीन करेगी, वह इसका पृष्ठ डूबी है और इसका पृष्ठ नीची है धर्मज्ञ। इस मात्र में मेर का जो रूप दुर्लभता में है, वह इस मात्र में मेर

हम काम में लेते हैं वह रूप नहीं होता। वह रूप नष्ट हो जाता है और एक ऐसा विचार उत्पन्न होता है जो पूरी तरह से घमूनें और निष्पक्षोन्नत है, जिसमें किसी भी प्रकार की धारणाएँ नहीं होती। मार्ग के अनुसार मनुष्य भेज नहीं है इसलिए उसकी इस रूप में परिभाषा नहीं दी जा सकती। इसका अर्थ यह है कि अस्तित्ववाद में करने की क्रिया और विचार दोनों एक दूसरे के पूरक तो अवश्य हैं। पर विचार के पूर्व ज्ञान की स्थिति है, जिसको हम इस तरह कह सकते हैं कि मार से पहले अस्तित्व आता है। (existence precedes essence—Sartre in 'existentialism and humanism') इसका अर्थ यह है कि मनुष्य मार नहीं है, इसलिए उसकी परिभाषा बनाना गलत है।

मनुष्य सार्वजनिक होने में पहले 'है' की संज्ञा प्राप्त करता है। होने का अर्थ है जो मनुष्य 'है' और यह 'है' किसी निश्चित स्वरूप में नहीं आता। मनुष्य इस होने की प्रक्रिया में वह आज पूरी तरह से अनुभव करता है कि चेतना के रूप में वह कुछ नहीं है अर्थात् चेतना में किसी भी प्रकार के पूर्वाग्रह, विचार या पूर्वधारणाएँ नहीं होती। वह किसी भी प्रकार के अन्धन से बच नहीं है। दूसरी तरफ वह यह भी महसूस करता है कि वह वस्तु (ओब्जेक्ट) नहीं है। इसलिए वस्तु में और मनुष्य की चेतना में एक प्रकार का तनाव सर्वत्र रहता है। चेतना वस्तु रूप होना चाहती है अर्थात् वह ऐसा रूप धारण करना चाहती है, जिसकी निश्चित परिभाषा दी जा सकती है, सार बनाया जा सकता है। दूसरे शब्दों में मनुष्य चेतन होते हुए वस्तु की स्थिरता प्राप्त करना चाहता है। प्राचीन काल के प्रत्यक्षवादी दार्शनिक, धार्मिक विचारक और अंततः वैज्ञानिक निष्कर्ष भी मनुष्य को मार के रूप में परिवर्तित करते हैं। मनुष्य की एक निश्चित धारणा बनाते हैं और इन प्रकार से वह मनुष्य की स्वतंत्रता, उसकी संभावना और उसकी क्रिया को बाँधने की चेष्टा करते हैं। अस्तित्ववादी इसलिए इन सब में विश्वास नहीं करता क्योंकि उसका विश्वास है कि होने का मतलब है घमूनें और अद्वितीय (unique) होना। किर्कोगार्डे ने स्पष्ट कहा है कि मेरा मानदण्ड व्यक्ति है (my category is the individual)। अन्ध अस्तित्ववादी भी अपने अपने विविष्ट रूप में इस बात में सहमत हैं। अतः हम यह निष्कर्ष प्राप्त कर सकते हैं कि सभी अस्तित्ववादी मनुष्य को व्यक्ति के रूप में प्रधानता देते हैं। इसका मतलब है, वह समाज की ओप्रा धर्म परक अधिक है।

दुस्विन्ता उसके मानसिक जगत की दुस्विन्ता है। यह माप को देगकर हर जाने की स्थिति नहीं है, बल्कि जो भुनाव किया है उसकी गमावना उसके द्वारा पद रहे प्रयास में वह पौष्टि होना है और यह दुस्विन्ता आत्यन्तिक परिस्थितियों में मरने पहुँचे घनीभूत होती है। इसलिये ऐसी परिस्थितियों में मनुष्य मर्त्य रूप में जीता है। जैसे मृत्यु के समय किसी व्यक्ति के गानी मागे जानी है उस समय उस व्यक्ति के सामने किसी तरह की जीवन की धारणा नहीं है। वह स्वयं उस मोती के तिये या मृत्यु के लिये त्रिम्बेश रहता है और उसकी चेतना पूरी तरह में शून्य रहती है।

अस्तित्व का अर्थ है मानसीय होना। वह मनुष्यता के दोष में अलग नहीं जाता। वह किसी प्रकार की भी दैवी-शक्ति पर विश्वास नहीं करता। वह किसी आध्यात्मिक फल की प्राप्ति की चेष्टा नहीं करता और न किसी विचार-रमक स्तर पर जीवन-यापन करने की चेष्टा करता है। वह तो जैसा मनुष्य है तिम रूप में मनुष्य अपने आपको बनाना चाहता है उस रूप का वर्णन करना पसन्द करता है। वर्णन इसलिये कि उसके अनुसार अस्तित्व का वर्णन ही किया जा सकता है। वर्णन ही की ऐसी पद्धति है जिसमें परिभाषा का निर्माण नहीं होता, जो सारोन्मुख नहीं है।

मनुष्य गमावना है, भविष्योन्मुख है। मनुष्य का भूतकाल भी इसलिये अस्तित्ववादियों के लिये महत्वपूर्ण नहीं है। वर्तमान के भूतकाल होने ही वह वस्तु के रूप में परिवर्तित हो जाता है। और क्षेत्र में और भूत में कोई फर्क नहीं रहता भूत मनुष्य की बादेविधि, मनुष्य की समावना तथा मनुष्य की योजना (प्रोजेक्ट) की किसी भी प्रकार में अनुशासित नहीं करता है। वह केवल स्मृति रूप में उपयोगी अथवा अनुयायी हो सकता है। यदि वह अनुयायी होता है तो मनुष्य उसे दूरी क्षेत्र के सामान छोड़ देता है। जो मनुष्य ऐसा नहीं कर पाता, वह आत्म-प्रवक्तृ श्रद्धा (बैड केय) के अनुसार कार्यकरता रहता है। वह रोमैण्टिक होता है और इस तरह में वह मर्त्य जीवन व्यतीत नहीं करता। क्योंकि मनुष्य हमेशा अनिश्चलशील प्राणी है। वह हर प्रकार के सम्बन्धों का अनिश्चल करता है। वह इस तरह में सदैव भविष्योन्मुख है। अपने भविष्य का निर्माण वह स्वयं करता है अर्थात् वह अपने निर्माण प्रत्येक क्षण करता है। और उस भविष्य के निर्माण में भूत किसी भी प्रकार में बाधक नहीं होता इसलिए अस्तित्ववादी प्रामाणिक जीवन (रोमैण्टिक जीवन) पर अधिक बल

यह व्यक्ति भी अकेला व्यक्ति है जिसके पास किन्हीं परम्परागत मूल्यों का आधार नहीं है अतः जो भी करता है उसके लिये वह स्वयं जिम्मेदार है। कोई उसको उपदेश देने वाला या मार्गदर्शन करने वाला प्राप्त नहीं है। उसे स्वयं को चुनाव करना पड़ता है और यह चुनाव उसके स्वयं के जीवन अथवा अन्य व्यक्तियों के जीवन, जिनसे उनका सम्बन्ध है सब का निर्माण करता है। इसलिए यह बहुत बड़ा उत्तरदायित्व का कार्य है। उसके इस चुनाव पर इस तरह से पूरे समाज की व्यवस्था पूरे समाज का रूप निर्माण निर्भर करता है और वह यह चुनाव किसी की सहायता से नहीं करता। अपनी चेतना के द्वारा ही उसे यह चुनाव करना पड़ता है इसलिये इस चुनाव के जो भी प्रतिफल होते हैं उनके लिए वह अपने आपको एक भागीदार समझता है। इससे यह बात भी स्पष्ट हो गई कि अस्तित्ववादी केवल एक व्यक्ति की बात नहीं करता जो समाज निरपेक्ष होकर एकांत में किसी जंगल में जाकर साधना करता है, बल्कि उस व्यक्ति की बात करता है जो दूसरे व्यक्तियों के साथ रहता है। दूसरे व्यक्तियों के संपर्क में आता है। दूसरे व्यक्तियों से भावात्मक और विचारारमक रूप से सम्बद्ध होगा है, इसतरह व्यक्ति 'अपने' संसार का निर्माण करता है। यह 'अपना संसार' वास्तव में उसकी आत्मा का या चेतना का संसार है। जो वस्तु वह देखता है, जिन व्यक्तियों के वह संपर्क में आता है, जिन परिस्थितियों को वह भावात्मक या अग्र्य स्तरों पर खीना है जो विचार वह पढ़ता है अथवा सुनता है उन सबको वह एक आंतरिक रूप देता है। और फिर उन सब का अपने अन्तर के अनुसार पुनर्निर्माण करता है। इस तरह से वैज्ञानिक का या दार्शनिक का वस्तुपरक संसार उसका कार्यक्षेत्र नहीं है, जिसमें किसी तरह की भावना नहीं होती जिसमें किसी प्रकार का सहभाग्य या (participation) नहीं होता। उस संसार के लिये वह स्वयं जिम्मेदार भी है क्योंकि जब वह चुनाव करता है तो वह अपने लिये ही चुनाव नहीं करता बल्कि इस पूरे संसार के लिये चुनाव करता है और चुनाव करते समय मनुष्य की और संसार की एक धारणा वह स्वयं निर्मित करता है। इसलिये उस चुनाव के द्वारा वह इस पूरे मानव-समुदाय और संसार के लिए उत्तरदायी मिट्टी होता है और चूँकि इस चुनाव में वह किसी भी बाहरी शक्ति का सहारा नहीं लेता। वह अपनी चेतना के द्वारा ही अपना यह चुनाव करता है, इसलिये उसके मन में एक प्रकार की दुर्विवन्ता हवेला रहती है। क्योंकि वह अपने निर्णय की अनुमति या प्रतिकूलता के बारे में निश्चिन्त नहीं रहता। यह

दुश्चिन्ता उसके मानसिक जगत की दुश्चिन्ता है। यह साप को देखकर डर जाने की स्थिति नहीं है, बल्कि जो चुनाव किया है उसकी सभावना उसके द्वारा पड़ रहे प्रभाव से वह पीड़ित होता है और यह दुश्चिन्ता आत्मन्तिक परिस्थितियों में सबसे पहले घनीभूत होती है। इसलिये ऐसी परिस्थितियों में मनुष्य सच्चे रूप में जीता है। जैसे मृत्यु के समय किसी व्यक्ति के गाँजी भारी जानी है उस समय उस व्यक्ति के सामने किसी तरह की जीवन की धारणा नहीं है। वह स्वयं उस गोली के लिये या मृत्यु के लिये जिम्मेदार रहता है और उसकी चेतना पूरी तरह से शून्य रहती है।

अस्तित्व का अर्थ है मानवीय होना। वह मनुष्यता के क्षेत्र में चलना नहीं जाना। वह किसी प्रकार की मोर्चो-शक्ति पर विश्वास नहीं करता। वह किसी आध्यात्मिक फल की प्राप्ति को चेष्टा नहीं करता और न किसी विचार-त्मक स्तर पर जीवन-यापन करने की चेष्टा करता है। वह तो जैसा मनुष्य है जिस रूप में मनुष्य अपने आपको बनाना चाहता है उस रूप का वर्णन करना पसन्द करता है। वर्णन इसलिये कि उसके अनुसार अस्तित्व का वर्णन ही किया जा सकता है। वर्णन ही की ऐसी पद्धति है जिसमें परिभाषा का निर्माण नहीं होता, जो सारोन्मुख नहीं है।

मनुष्य सभावना है, नविष्यो-मृत है। मनुष्य का भूतकाल भी इसलिये अस्तित्ववादियों के लिये महत्वपूर्ण नहीं है। वर्तमान के भूतकाल होने ही वह वस्तु के रूप में परिवर्तित हो जाता है। और क्षेत्र में और भूत में कोई फर्क नहीं रहता भूत मनुष्य की कार्यविधि, मनुष्य की सभावना तथा मनुष्य की योजना (प्रोजेक्ट) को किसी भी प्रकार में अनुशासित नहीं करता है। वह केवल स्मृति रूप में उपयोगी अथवा अनुपयोगी हो सकता है। यदि वह अनुपयोगी होता है तो मनुष्य उसे दूरी क्षेत्र के गमान छोड़ देता है। जो मनुष्य ऐसा नहीं कर पाता, वह आत्म-प्रवचक थड़ा (बैड केथ) के अनुसार कार्यकरता रहता है। वह रोमेन्टिक होता है और इस तरह में वह सचवा जीवन व्यतीत नहीं करता। क्योंकि मनुष्य हमेशा अतिव्यवसायी प्राली है। वह हर प्रकार के सचवाँ का अतिव्यवसायी रहता है। वह इस तरह में मर्दव नविष्योन्मुख है। अपने नविष्य का निर्माण वह स्वयं करना है अर्थात् वह अपने निर्माण प्रत्येक क्षण रहता है। और उस नविष्य के निर्माण में भूत किसी भी प्रकार में बाधक नहीं होता इसलिए अस्तित्ववादी प्रामाणिक जीवन (प्रायैन्टिव लाइविंग) पर अधिक धन

देता है। प्रामाणिक जीवन का अर्थ है भुद्धचेतना के अनुसार निर्णय लेना और कार्य करना। अपने स्वयं को, अपनी पूर्वाग्रह हीन महत्त्व का चेतना के प्रवाह को निया के रूप में प्रयोग कर देना ही गच्चा अस्तित्व है। दूसरे इस लिए यह निष्कर्ष निकलता है कि होने का अर्थ है या जीने का अर्थ है व्यक्तिगत ईमानदारी। अस्तित्ववादी ईमानदारी को वैज्ञानिक मर्चाई की अपेक्षा अधिक महत्व देता है। इस रूप में वह मूल्यों का निर्माण स्वयं है। वह किसी भी प्रकार के सामान्य, मार्बभौम या देशकाल निरपेक्ष मूल्यों में विश्वास नहीं करता। वह जिन मूल्यों का स्वयं निर्माण करता है उन मूल्यों की भी उगी समय तक उपयोगिता है या मर्चाई है जब तक वह किसी न किसी तत्त्वम्बद्ध निया से संबन्धित है। अस्तित्ववादी मूल्यों की श्रेणी विभाजन में भी विश्वास नहीं करता। मूल्यों से संबन्धित किसी निश्चित योजना को भी वह स्वीकार नहीं करता। सजित मूल्यों का कार्य अथवा मूल्यों की निया की सार्थकता प्रेरित करने में है। इस तरह मूल्य कार्य की निष्पत्ति मान है कार्य के प्रतिक्रिया रूप है।

अस्तित्ववाद में इसलिए मनुष्य के भावात्मक जीवन का वर्णन ही नहीं होता, मनुष्य को समग्ररूप से देखा जाता है उसका तत्त्व रूप में विवेचन करना विज्ञान या प्रत्ययवादी दर्शन का कार्य हो सकता है। अस्तित्ववादी मनुष्य जीवित मनुष्य है, वह क्षण क्षण में जिन्दा रहता है, वह प्रत्येक क्षण अपने आपको पुनर्निर्मित करता है। वह प्रत्येक क्षण मूल्य बनाता है, और ये सब कार्य बिना किसी बाहरी आधार के होता है। अस्तित्ववाद इस तरह से एक विशेष प्रकार के मानवीय दृष्टिकोण को लेकर चलता है। प्रबोध युग में जिस मनुष्यता की महत्ता का गुणगान किया गया था कि मनुष्य ही सर्वप्रमुख है, मनुष्य उन्नति कर रहा है, मनुष्य स्वतंत्र है और मनुष्य इस संसार में पूर्णता प्राप्त कर सकता है। इस प्रबोध युग की मान्यता का विचार अस्तित्ववाद है। यह उसी सिक्के का दूसरा पहलू है। अस्तित्ववादियों ने प्रबोध युगीन मान्यता में वे जो रामेष्टिगिम्ब था, जो बन्पता थी, जो अपूर्ण परिमाणा थी, जिसका परिस्थितियों से कोई संबंध नहीं था उनको हटा दिया है। इनका मूल कारण तो परिवेश रहा है। वैज्ञानिक उन्नति के कारण जो यन्त्रवाद उत्पन्न हुआ है, वह भी दृढ़ता उत्पन्न का एक कारण है। इन सब परिस्थितियों ने दृढ़ बान में विश्वास उठा दिया कि मनुष्य पूर्ण है, पूर्णता प्राप्त कर सकता है या मनुष्य उन्नति कर सकता है। अस्तित्ववादी यह मान कर चलते हैं कि मनुष्य अपूर्ण है और वह उन्नति नहीं कर रहा है। फिर भी वह अपने लिए

श्रीर नाराज के लिए मह-वर्ण है । अस्ति-वाद में मनुष्य की निराशात्मक परिस्थितियों का घटिक विवेचन इसलिए मिलता है, क्योंकि वह जानता है कि निराशा या अनफ़रन। मनुष्य के जीवन का प्रमुख अंग है । विचार के द्वारा उसी निराशा से दूर नहीं किया जा सकता । धर्म के द्वारा भी उस निराशा का समाधान प्राप्त नहीं कर सकते । क्योंकि वहना मनुष्य को विषय (object) बना देता और दूसरा मनुष्य के को प्राधान्य देता है । अतः वह कहता है कि इस निराशा और इस अनफ़रन के साथ ही मनुष्य को जीना चाहिये । एक प्रकार का सामग्र्य उसे अपने जीवन में स्थापित करना चाहिये । निराशा, दुःख इत्यादि से भागने की चेष्टा न करके उसे वह मान लेना चाहिये एक निराशा, दुःख, संताप, मृत्यु आदि जीवन के प्रमुख अंग हैं इसलिए उसको ईमान-दारी के साथ उत्तरदायित्व पूर्ण स्वतंत्र जीवन व्यतीत करना चाहिये । उपरीक्ष में यह मानवतावाद के विरुद्ध बात लगती है लेकिन व्यक्तिगत स्वतंत्रता, उत्तर-दायित्व, चुनाव की स्वतंत्रता, मूल्यों के निर्माण में व्यक्ति केना यह सब चीजें मूल रूप में मानवतावादी हैं । यह सच्चा मानवतावाद है क्योंकि इसमें प्रबोध युगीन मानवतावाद के प्रत्ययवादी पाल्पनिक गुण हटा दिये गये हैं और बीमवी मदी के मनुष्य जीवन ने यह मिड कर दिया है कि प्रबोध युगीन मानवतावाद मानवतात्मक परंपरा पर आधारित था, बावुका पूर्ण था, जिसका कोई सम्यक् आधार नहीं था ।

कीर्केगार्द

(Kierkegaard)

कीर्केगार्द उन्नीसवीं शताब्दी का बड़ा ही विचित्र व्यक्ति था, जिसका प्रभाव अपने युग पर कोई गाम नहीं रहा लेकिन बीसवीं शताब्दी में बहुत सी दार्शनिक धाराओं की प्रेरणा का स्रोत वह रहा है। अस्तित्ववाद, तार्किक वस्तुवाद आदि सब उसमें किसी न किसी रूप में प्रभावित हुए हैं। उसने बहुत सी पुस्तकें बड़े ही साहित्यिक ढंग से लिखी हैं। उन पुस्तकों में हमें पूरी तरह ही तार्किक पद्धति का अनुसरण नहीं मिलता। कीर्केगार्द सीधी रीति से अपने विचारों को प्रकट नहीं करता। वह प्लेटो के समान अथवा रोमांटिक लोगों के समान छद्मनामी पात्रों के द्वारा अपनी पुस्तकों में मिथ्यात्व-रचन करता रहा है। उसकी एक आदत यह भी थी कि वह जनता में यह कहा करता था कि छद्मनामों द्वारा लिखी गई पुस्तकों में उनका एक भी शब्द नहीं है, जबकि वास्तव में प्रत्येक शब्द उसके द्वारा लिखा हुआ है। ये पुस्तकें कभी कभी बहुत आनन्ददायी हैं, कभी कभी बहुत ही उद्गारवादी भी हैं। कभी धार्मिक व्यक्ति जैसा उत्साह उनमें दिखाई देता है तो कभी मानसिक रोगी जैसी बकबात भी यह लगानी है। लेकिन ये सब रूप कीर्केगार्द के ही रूप थे।

कीर्केगार्द का दर्शन उस समय तक नहीं समझा जा सकता जब तक कि उसके जीवन के कुछ नथ्यों को हम नहीं जान लें क्योंकि वही एक दार्शनिक है जिसके कथन या विचार और कार्य में अथवा दर्शन और जीवन में बिलकुल भी अन्तर नहीं मिलता। लगता है कि उसने जीवन को भी दर्शन का रूप दे दिया था अथवा दर्शन को ही जीवन में परिवर्तित कर दिया था। इस रूप में कीर्केगार्द बहुत ही प्रायोगिक दार्शनिक है। कॉपेनहेगन में ३ मई १८१३ में

उमरा जन्म हुआ । वह सात बच्चों में अन्तिम था । उसके मातापिता वृषक परिवार के थे । उमरा पिता दुधो स्वभाव का था । उमरा पिता जब बच्चा था तो एक दिन भूत में जब वह भेड़ें चरा रहा था अपनी दुग भूरा जिन्दगी के लिए उसने ईश्वर को बुग बना कइ दिया । बुडापे में अपनी मृत्यु के समय उसने अपने इस पाप को कीर्कगार्द के सामने स्वीकार किया । कीर्कगार्द प्राग्भम में ही इतना अधिक धार्मिक वृत्ति का था कि वह इस स्वीकार में बहुत अधिक विचलित हो गया और उगने इस में यह धर्म निहाना कि आज से ईश्वर का कोष या अभिशाप पूरे परिवार पर रहेगा । इसी कारण वह अपने बचपन को अच्छी प्रकार में मुग पूर्वक नहीं बिता सका । वह अपनी पुम्नरी में स्वीकार करता है कि वह सभी बच्चा था ही नहीं । सभी जवान नहीं हुआ । सभी मनुष्य नहीं बना । सभी जिन्दा नहीं रहा । उसे सभी भी दूसरे व्यक्तियों के साथ सत्य संबंधों की अनुमति नहीं हुई । इसलिए वह हमेशा एक प्रकार के विधेय-पूर्ण जीवन में ही रहा है । वह छपनामों के कालानिक जीवन में विचरण करता रहा । स्कूल और विश्वविद्यालय में भी वह अजनबी सा रहा । यद्यपि वह बहुत ही होशियार, बातचीत करने में कुशल और धाने प्रति मजाक करने में मगहूर रह चुका था । उस काल में हीमेस का दर्शन बहुत अधिक प्रचलित था । उसने भी हीमेस के दर्शन को पडा और बाद में बहुत ही डट कर विरोध किया । १८४० में उसने धर्म विज्ञान की परीक्षा पास की और पेस्टोरल संमीनारी में भर्ती हो गया । इसी साल वह अपनी प्रेमिका रेगिना डोन्मन से एगेज हुआ और वह एगेजमेन्ट १८४१ में उसने तोड दिया । यह ऐसी घटना थी जिम्ने उसके साध्यात्मिक जीवन और माहित्यिक जीवन को बहुत गहराई में प्रभावित किया । इसके बाद उसने बहुत लिखा । उसके लेखन-कार्य ने डेनिश पत्र पत्र इत्यादि को उसका शत्रु बना दिया । पत्र एक ऐसा पत्र है जो धर्म का समर्थन करता था । अन्तिम समय में कीर्कगार्द ने धर्म की ईसायत का बहुत बुरी तरह में विरोध किया । इस विरोध के कारण उसका स्वास्थ्य धीरे-धीरे बिगडता गया और १८५५ के २ अक्टूबर को कोपेनहेगन की सड़क पर चलता हुआ वह गिर पडा और बेहोशी की अवस्था में ही वह ११ नवम्बर को मर गया । कीर्कगार्द का पूरा जीवन अव्यवस्था, असंगति और असामञ्जस्य में ही व्यतीत हुआ । इसका प्रभाव उसके दर्शन पर भी पडा है ।

कीर्कगार्द सच्चे धर्म में अस्तित्ववादी नहीं है । अस्तित्ववाद का धात्र हम जो धर्म बीसवी शताब्दी में लेते हैं, वह अस्तित्ववाद उममें नहीं मिलता । फिर

कीर्केगार्द

(Kierkegaard)

कीर्केगार्द डेन्मार्क की जन्मावधि का यहा जो विविध शक्ति था, प्रियता प्रभाव धारणने युग पर कोई खाम नही रहा लेकिन बीमारी जन्मावधि में बहुत सी दार्शनिक धाराओं की प्रेरणा का खोन बह रहा है। धर्मनिरपेक्ष, नास्तिक धर्मवाद धारण मध्य उमरे किसी न किसी रूप में प्रभावित हुए हैं। उमरे बहुत सी पुस्तकें पढ़े ही साहित्यिक दृष्टि में चिन्ती हैं। उन पुस्तकों में हमें पूरी तरह से नास्तिक पद्धति का अनुसरण नही मिलता। कीर्केगार्द भीषण रीति में धारण विचारों को प्रकट नही करना। वह प्येटों के समान अथवा रोमांटिक लोगों के समान छद्मनामी पात्रों के द्वारा अपनी पुस्तकों में निह्दान-रूपन करता रहा है। उगकी एक भादन यह भी थी कि वह जनता में यह कहा कथा था कि छद्मनामी द्वारा लिखी गई पुस्तकों में उनका एक भी शब्द नही है, जबकि वास्तव में प्रत्येक शब्द उनके द्वारा लिखा हुआ है। ये पुस्तकें कभी कभी बहुत आनन्ददायी हैं, कभी कभी बहुत ही उदात्तवाणी भी हैं। कभी धार्मिक व्यक्ति जैसा उत्साह उनमें दिखाई देता है तो कभी मानसिक रोगी जैसी बहवास भी वह लगानी है। लेकिन ये सब रूप कीर्केगार्द के ही रूप थे।

कीर्केगार्द का दर्शन उस समय तक नही समझा जा सकता जब तक कि उसके जीवन के कुछ तथ्यों को हम नही जान लें क्योंकि यही एक दार्शनिक है जिसके कथन या विचार और कार्य में अथवा दर्शन और जीवन में बिलकुल भी अंतर नही मिलता। लगता है कि उसने जीवन को भी दर्शन का रूप दे दिया था अथवा दर्शन को ही जीवन में परिवर्तित कर दिया था। इस रूप में कीर्केगार्द बहुत ही प्रामाणिक दार्शनिक है। कोपेनहेगन में ३ मई १८१३ में

उमका जन्म हुआ । वह सात बच्चों में अन्तिम था । उसके मातापिता कृषक परिवार के थे । उमका पिता दुर्गी स्वभाव का था । उमका पिता जब बच्चा था तो एक दिन भूत में जब वह भेड़ें चरा रहा था अपनी दुम पूछें जिन्दगी के लिए उमने ईश्वर को बुरा मना नष्ट दिया । बुढ़ापे में अपनी मृत्यु के समय उमने अपने दम पाप को कीर्तवार्द के सामने स्वीकार किया । कीर्तवार्द प्रारम्भ में ही इनका अधिक धार्मिक वृत्ति का था कि वह दम स्वीकार से बहुत अधिक विचलित हो गया और उमने इस में यह खर्च निकाला कि मात्र से ईश्वर का कोप था अभिशप्त पूरे परिवार पर रहेगा । इसी कारण वह अपने व्यवसाय को अच्छी प्रकार में मुग्न पूर्वक नहीं बिता सका । वह अपनी पुम्पों में स्वीकार करता है कि वह कभी बच्चा था ही नहीं । कभी जवान नहीं हुआ । कभी मनुष्य नहीं बना । कभी जिंदा नहीं रहा । उने कभी भी दूसरे व्यक्तियों के साथ सहज सक्न्धी की अनुभूति नहीं हुई । इसलिए वह हमेशा एक प्रकार के विवोग-पूर्ण जीवन में ही रहा है । वह छपनामों के साप्ताहिक जीवन में विचरण करता रहा । स्कूल और विषयविद्यालय में भी वह अजनबी सा रहा । यद्यपि वह बहुत ही होशियार, बातचीत करने में कुशल और अपने प्रति मजाक करने में मजहूर रह चुका था । उस काल में हीगेल का दर्शन बहुत अधिक प्रचलित था । उमने भी हीगेल के दर्शन को पढ़ा और बाद में बहुत ही इट कर विरोध किया । १८४० में उमने धर्म विज्ञान की परीक्षा पास की और पेन्टो-रल मैमीनारी में भर्ती हो गया । इसी साल वह अपनी प्रेमिका रेगिना घोल्मन से एगेज हुआ और यह एगेजमेन्ट १८४१ में उमने तोड़ दिया । यह ऐसी घटना थी जिसने उसके आध्यात्मिक जीवन और साहित्यिक जीवन को बहुत गहराई में प्रभावित किया । इसके बाद उसने बहुत लिखा । उसके लेखन-कार्य ने डेनिश पत्र पत्र इत्यादि को उसका जन्म बना दिया । पत्र एक ऐसा पत्र है जो चर्च का समर्थन करता था । अन्तिम समय में कीर्तवार्द ने चर्च की ईसाइयत का बहुत बुरी तरह से विरोध किया । इस विरोध के कारण उसका स्वास्थ्य धीरे-धीरे बिगड़ता गया और १८५५ के २ अक्टूबर को कोपेनहेगन की सड़क पर चलता हुआ वह गिर पड़ा और बेहोशी की अवस्था में ही वह ११ नवम्बर को मर गया । कीर्तवार्द का पूरा जीवन अव्यवस्था, असमति और असामञ्जस्य में ही व्यतीत हुआ । इसका प्रभाव उसके दर्शन पर भी पड़ा है ।

कीर्तवार्द सच्चे अर्थ में अस्तित्ववादी नहीं है । अस्तित्ववाद का आज हम जो अर्थ बीसवीं शताब्दी में लेते हैं, वह अस्तित्ववाद उममें नहीं मिलता । फिर

भी वह उस धारा का प्रवर्तक है और इस पूरे विचार प्रवाह में उसकी प्रतिध्वनि बहुत अधिक मिलेगी। Existence शब्द को नये अर्थ में प्रयुक्त करने का कार्य उसी ने संपादित किया और आज के जितने भी अस्तित्ववादी लेखक—हेडेगर, सार्त्र आदि सब उसमें प्रभावित हैं। यह वाद में हमारे सामने प्रकट होगा।

हमारे लिए यह जानना आवश्यक है कि कीर्केगार्ड ने अपने समय का निदान क्या किया? उसकी समस्या क्या थी? इसका निष्पत्ति उसको बहुत ही रचिकर एक पुस्तक* में प्राप्त होता है। कीर्केगार्ड समूह-मानव (माममैन), समाजवाद, समूहवाद और विज्ञान में उत्पन्न सामान्य मिथ्यात्वों के कारण आ रही ममानता का विरोध करता है। इन सब में व्यक्ति की उपेक्षा होती है। व्यक्ति अपनी सिगुनरटी और अपनी आत्मा के गुणात्मक अन्तर को नष्ट होना हुआ देखता है और इस तरह से बाहरी प्रकार का घसपाव उत्पन्न होता जा रहा है। व्यक्ति समूह में मानविक रूप में हटता जा रहा है। कीर्केगार्ड कहता है कि राजकुमारों के विरुद्ध लड़ाई करना समूह-समानता की तानाशाही या मूर्खता में लड़ाई करने में आसान है। इसलिये प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य ॥ कि वह समूह के रीत्य में, इस सामान्यीकरण की प्रक्रिया से जीवित व्यक्ति की रक्षा करने के लिए मुक्त करे, वह व्यक्ति जो समूह में विचार मग होता जा रहा है या वह व्यक्ति जो विज्ञान के निष्कर्षों में या कानून के पत्रों में नष्ट होना जा रहा है। इस रूप में कीर्केगार्ड विज्ञान और हीरोस तक के दर्शन का विरोध करता है। देवार्थ का प्रसिद्ध सूत्र 'cogito, ergo sum' अर्थात् 'मैं विचार करता हूँ इसलिए मैं हूँ' कीर्केगार्ड को स्वीकार नहीं है वह उसे 'sum, ergo cogito' के रूप में परिवर्तित कर देता है अर्थात् 'मैं हूँ इसलिए विचार करता हूँ।' मान्यता की कुछ ऐसी ही कल्पना है। किन्तु मान्यता 'मैं हूँ' को भौतिक आधार में व्याख्यायित करता है और अन्त में वह भी एक प्रकार के आदर्शवादी अवस्था विचार में व्यक्ति को घुल जाता है। मान्यता इस प्रक्रिया में चेतना की पूरी तरह में अस्वीकार करता है और मनुष्य के अर्थ और सामाजिक परिेश्वर को ही उस के अस्तित्व के लिए उत्तरदायी मानता है। कीर्केगार्ड चेतना की अस्वीकार नहीं करता वह चेतना और अस्तित्व की नई व्याख्या देता है। वह व्यक्ति से उसकी आत्मा के नाम पर देवार्थ और हीरोस इन दोनों का विरोध करता है। इसलिए उसका चेतनात्मक दार्शनिक दृष्टिकोण बड़ा विरोधाभासपूर्ण है। वह अमूर्त

चेतना की स्थिति को प्रस्तोहार करता है। इसके साथ साथ वह अपूर्ण विचार को भी गहन मानता है। उसके अनुसार पूर्ण आध्यात्मिक व्यक्ति को धार्मिक या धारमपरक ही स्थिति है। हीगल अन्तिम सत्य के रूप में अपूर्ण अर्थात् आत्मा को प्रोत्साहित करता है और मनुष्य प्रकृति के शिरोहीन मनुष्यों को आत्मा या विचार के विकास के रूप में देखता है अर्थात् सारे ससार में एक ही आत्मा का सत्य भिन्न-भिन्न आवाजों में शिवाई देने वाला यस्तु है। और इसे सिद्ध करने के लिए वह इन्द्रियमय प्रक्रिया का सहारा लेता है। हीगल प्रकृति का अर्थव्यापक के रूप में देखता है। प्रकृति का यह विकास आध्यात्मिक है परोक्ष विचारोन्मुख है। विचार का यह कार्य है जो पूरी प्रकृति का आधार है। इसलिए पूर्ण विकास या परिवर्तन विचार का विकास या परिवर्तन है। इस तरह से हीगल के दर्शन में मनुष्य विरोधों का समन्वय एक गारभीय विचार में हो जाता है। उस मार्गभीय विचार को विचारमात्रा कहा जा सकता है। व्यक्ति अपने आध्यात्मिक समाज प्रवृत्ति विश्व की अनेक समस्याओं में भाग लेकर ही आध्यात्मिक (रिप्लायर्स) कर सकता है। इस तरह से हीगल का दर्शन धर्म को एक विचार का रूप प्रदान करता है।

कीर्त्तार्थ हीगल के मन का प्रखर विरोध करता है। उसके अनुसार हीगल की सबसे बड़ी गलती यह थी कि उसने विश्व-इतिहास के भूतलगत पक्ष पर बहुत अधिक बल दिया है, जिसका फल यह हुआ है कि व्यक्ति केवल एक दर्शन के रूप में रह गया है। वह इसमें भाग नहीं लेता और वह इसके प्रवाह में कोई परिवर्तन नहीं कर सकता। हीगल का दर्शन उसके नैतिक आचरण को भी अनुशासित करता है। इसलिए कीर्त्तार्थ के अनुसार हीगल मूल और प्रामाणिक जीवन का शिलकुल वियोजन नहीं करता। उसके शब्दों में कहें तो हीगल की पकड़ में 'जीने' का क्या अर्थ है यह चीज बख़्ती रही है। वह केवल शिष्टता का प्रतिनिधि या प्रतीक जानता है वह जीना नहीं जानता। हीगल का दर्शन इस तरह से एक समूहगत 'हम' का रूप स्थापित करता है। 'मैं' तो इसमें कोई सत्ता नहीं। इस प्रकार के युग को कीर्त्तार्थ अनेक युग कहता है, जहाँ पर विचार और जीवन में नटाव है जहाँ पर नैतिकता और कार्य में बिभाजन है। हीगल के दर्शन का कीर्त्तार्थ ने भावात्मक विरोध इसलिये भी किया। क्योंकि हीगल-दर्शन का इसाई धर्म पर भी प्रभाव पड़ता जा रहा था। सच्चा इसाई धर्म हीगल के विचार में खोता जा रहा था। यहाँ परम्परा, पुराण और अवनार आदि पर आधुनिक इसाई धारणा नष्ट होती जा रही थी। एक

मरने में कीर्त्तगार्द के अनुसार यह गुण विद्वान्नीकरण का गुण था जीवन का गुण नहीं, धर्म का गुण नहीं ।

इसलिए यह हीगल के समूह विशार, सामान्य विद्वान् यह उसके बाद, उसके गहन-प्रतिस्ववाद और बुद्धि के माध्यम (mediation) का विरोध करना है । उसके अनुसार हीगल का दर्शन प्रतिज्ञा (commitment) गहरी करना, इसलिए उसमें जिन्दा जीवन नहीं है । कीर्त्तगार्द समष्टि के विरुद्ध व्यक्ति ही रत्ना करता है क्योंकि उसके अनुसार व्यक्ति प्रमुख है । व्यक्ति की भावनाएँ, उसके व्यवहार उसके जीवन के आधार, उसकी निगूणा—यही सब मन्त्रा जीवन है । जो दर्शन इस जीवन की अवहेलना करता है वह दर्शन केवल बौद्धिक विनाश है । मन्त्रा दर्शन एक वास्तविक मानव की परिस्थिति का एहसास और व्यक्तिनिष्ठ रूप में अध्ययन करता है । कीर्त्तगार्द का यह विरोध भयवा यह विशेष धार्मिक प्रवृत्ति का अधिक है । वह सब प्रकार के वस्तु परक ज्ञान, वस्तु परक मान्यता और स्वनिरोध विचार को अनुपयोगी मानता है । वह कहता है, 'It is only systematists and objective philosophers, who have ceased to be human beings, and have become speculative philosophy in abstract an entity which belongs in the realm of pure being'



कीर्त्तगार्द व्यक्ति के अलगवाव की नई व्याख्या करता है । उसके अनुसार आत्मा का या व्यक्ति का समूह में लुप्त हो जाना यह बाहरी अलगवाव है । यहाँ पर कीर्त्तगार्द हीगल से सहमत है । हीगल के समान वह यह बात मानता है कि अलगवाव—मस्तिष्क से ही अलगवाव है, लेकिन वह इसके विरुद्ध समूह या सामान्य मस्तिष्क के स्थान पर व्यक्तिगत अलगवाव को स्वीकार करता है । मनुष्य की बौद्धिक समानता भी एक प्रकार के अलगवाव को प्रकट करती है । लेकिन यहाँ उसकी व्याख्या कुछ भिन्न है । मनुष्य ने अपनी आत्मा को भुला दिया है, मनुष्य ने मनुष्य होना बन्द कर दिया है और वह धीरे धीरे अमानवीय होना आ रहा है । वह इतना वस्तुपरक हो जायेगा कि वह अब आत्मनिष्ठ हो ही नहीं सकता । वह प्रेतात्मक हो गया है और उनका मूर्त जिन्दा जीवन नष्ट हो गया है । वह अब अस्तित्व नहीं अनस्तित्व है और इस रूप में वह इसाई भी नहीं है, यद्यपि बाहरी रूप में वह सर्व ज्ञाना हुआ दिखाई देता है ।

कीर्कगार्द के अनुसार यह आत्म-विच्छिन्नता प्रत्येक व्यक्ति की आत्मा में हो रही क्रिया है। लेकिन उसका सम्बन्ध बाहर से नहीं है। यह एक प्रकार का आन्तरिक सम्बन्ध है और इसकी स्थिति व्यक्ति के, अपनी आत्मा के प्रति एक विशेष दृष्टिकोण में है। इसलिए कीर्कगार्द की आत्म-विच्छिन्नता का एक मनोवैज्ञानिक आधार दिखाई देता है। यह इस विच्छिन्नता की दुष्चिन्ता (anxiety) के रूप में वर्णित करता है। दुष्चिन्ता भय में भिन्न है। भय का एक निश्चित कारण होता है, जैसे मुझे साँ में डर लगता है। किन्तु दुष्चिन्ता का कोई निश्चित कारण नहीं होता। इसका सम्बन्ध किसी वस्तु विशेष से नहीं होता, इसलिए वह अस्पष्ट और घाने वाले मकड़ के आभास पर आधारित रहती है। दुष्चिन्ता मन की होती है। यह दुष्चिन्ता सभी व्यक्तियों में है, ऐसा कीर्कगार्द मानता है। इस दुष्चिन्ता में मनुष्य की व्यक्तित्व-स्वतन्त्रता डूब जाती है उसके सामाजिक सम्बन्ध इस दुष्चिन्ता के कारण विरोधपूर्ण हो जाते हैं। कीर्कगार्द ने अपनी पुस्तक 'The concept of dread' में दुष्चिन्ता का विशेष विवेचन किया है और इसका सम्बन्ध आत्मपरकता से बड़ा गहरा और मनोवैज्ञानिक बताया है। यह इसकी परिभाषा इस तरह देता है—जब व्यक्ति किसी बाहरी शक्ति से इतना अधिक भयभीत हो जाता है कि उसे अपने नाश की संभावना महसूस हो, यह स्थिति ही दुष्चिन्ता है।

अपनी दूसरी पुस्तक 'Sickness unto death' में वह इस आत्म विच्छिन्नता के दूसरे स्तर पर पहुँचा है। वहाँ पर दुष्चिन्ता गंभीर निराशा में परिवर्तित हो जाती है और यह निराशा मृत्युपर्यन्त रोग है। इस पुस्तक में जो वर्णन है, वह इन्द्रिय-विषय लेखन पद्धति का है। यह व्याख्या परिवर्ती अस्तित्ववादी मनोवैज्ञानिकों के लिए आधार रूप रही है। कीर्कगार्द के अनुसार व्यक्ति की अपनी आत्मा के प्रति सम्बन्धमय समझ से निराशा उत्पन्न होती है। दूसरे शब्दों में व्यक्ति के आत्मरूप बनने की प्रक्रिया में जब बाधा उत्पन्न होती है तब निराशा की उत्पत्ति होती है। यह आध्यात्मिक व्यक्ति का एक विशेष प्रकार का रोग है, जो अपने आप से अलग करने के प्रयत्न से ही पैदा होता है। भयवा जो कुछ उसमें शामिल है उसकी उपेक्षा से या अपनी आध्यात्मिक प्रवृत्ति को भूल जाने से उत्पन्न होता है। कीर्कगार्द के अनुसार ईश्वर-रहित और आत्माहीन व्यक्ति हमेशा निराशा से आक्रान्त रहता है। इस निराशा के कई रूपों का वर्णन कीर्कगार्द ने किया है। यह निराशा अचेतन स्तर पर भी हो सकती है, जब कि व्यक्ति अपनी इस निराशा की जानकारी नहीं रखता

प्रकार के व्यक्तिवाद का समर्थक नहीं है। रीकेंगेर्ड का व्यक्तिवाद धर्म पर आधारित है। ईश्वर के सम्मुख उगमे खडुना है, लज्जा है। नमी बह गच्छे यथो मे वसित हो सताता है, क्योंकि इन सब भावों का अनुभव व्यक्तिगत है। हमने स्पष्ट होता है कि रीकेंगेर्ड का व्यक्तिवाद मिश्रित है। हमको सामान्य धर्म विज्ञान से उत्पन्न मान्यतावादी व्यक्तिवाद ने रूप में हमें नहीं समझता चाहिये। इन व्यक्तिवाद का अर्थ है अनुभूतिगत अर्थात् अपनी ही आत्मा के समार में बाहरी समार की अपेक्षा अधिक लक्ष्य होना। दूसरे शब्दों में अपने मर्त्ये अस्तित्व को प्राप्त करना।



इन अस्तित्व के रीकेंगेर्ड तीन स्तर मानता है—भौतिक (aesthetic) नैतिक (ethical) और धार्मिक (religious) भौतिक स्तर में अनुप्य वस्तु के समान जीवन व्यतीत करता है। वह गुण दुःख के धारों में जीवित रहता है। भौतिक वस्तु और भौतिकता में मर्त्ये दुःख रहता है। वह भावना के स्तर पर जिन्दा रहता है। उसके लिए कोई भी वस्तु आनन्ददायक है या दुःख दायक है। भौतिक व्यक्ति केवल मृत्युपूर्ण क्षणों में रहता पण्डित करता है अर्थात् इन्द्रिय गुण ही उसका परम लक्ष्य होता है। यदि चिन्ता धारा में एपीक्यूयिज्मिज्म इसी प्रकार का जीवन दर्शन था। रीकेंगेर्ड मानता है कि भौतिक व्यक्ति अपना निराशा में आनन्द रहता है। उसे गुण की परिस्थितियों में भी दुःख की अनुभूति होती है, दुःख का सामना रहता है। इसलिए भौतिक व्यक्ति ऊब (boredom) में बचने के लिए अपने विषयों में परिवर्तन करता रहता है। वह पूरी तरह से भौतिक स्तर पर जीवन व्यतीत करता है। रीकेंगेर्ड इन भौतिक स्तर में एक बहुत बड़ी अपेक्षा भी देखता है। उसके अनुसार विचारान्तर, दार्शनिक या बोद्धि भी इसी स्तर पर जीवित रहता है। बोद्धि व्यक्ति विषयों का निगमना में देखता है।

भौतिक जीवन का स्वहेन्दित दृष्टिकोण कभी भी पूर्ण नहीं होता, क्योंकि वह हमेशा इन्द्रिय स्वयं पर जीवित रहता है। हमारा मननय यह नहीं है कि रीकेंगेर्ड इन अर्थों से पूरी तरह से अपेक्षा-रहित मानता है। यह पूरी बात है कि यह अवस्था जीवन की दूसरी अवस्थाओं की दृष्टि न हो। यह अवस्था जीवन की अनन्तता का एक अवस्था है। अभी व्यक्ति इन स्तर पर जिन्दा

कीर्केगार्द इस नीति के स्तर को भी संपूर्ण नहीं मानता है, क्योंकि नीति धर्म या कर्त्तव्य में परिवर्तित हो जाती है। उसकी भी एक व्यवस्था उत्पन्न हो जाती है और साधारण प्रकार की व्यवस्था के उत्पन्न होते ही वह अस्तित्वगत नहीं रहती, विचारालम्बक हो जाती है। इसलिए आवश्यक है कि मनुष्य इस नीति के स्तर को छोड़ कर धार्मिक स्तर में उड़ान ले। क्योंकि इसी क्षेत्र में वह पूरी तरह से ज़िन्दा रहता है। धार्मिक स्तर में वह भगवान में विश्वास करने का वरण करता है और सदैव ईश्वर की उपस्थिति का आभास या अनुभूति उसे होती रहती है। धर्म या श्रद्धा वरण की वस्तु है। यह मनुष्य की स्वभावज प्रकृति नहीं है। धार्मिक क्षेत्र में आते ही व्यक्ति के सामने वरण की समस्या मुँह बाये लड़ी रहनी है। उसके मन में भय और कंपन अधिक हो जाता है क्योंकि वह सब प्रकार के सामाजिक और नीतिगत विचारों का खंडन करने के पश्चात् इस क्षेत्र में प्रविष्ट होता है। उसके मन में हमेशा यह तनाव बना रहता है कि उसने जो यह चुनाव किया है वह गलत है या सही है। इसलिए वह अनिश्चय की स्थिति में रहता है। यहाँ पर उसे नीति के नियमों को ढूँढना पड़ता है, अपनी आंतरिक आवाज के आधार पर उसे व्यक्ति के रूप में पूरी स्वतंत्रता के साथ वरण करना पड़ता है। ऐसी स्थिति में व्यक्ति को जो निर्णय लेना पड़ता है, वह उसे बहुत ही नज़रता, भय और कंपन में लेना पड़ता है। क्योंकि वह अपने निर्णय की सत्यता के बारे में स्वयं आश्वस्त नहीं रहता है वह अपने धार्मिक स्तर के कारण समाजगत नीति के नियमों का अतिक्रमण करता है। इसी प्रकार वह नीति शास्त्र के नियमों को निलंबित करता है। और ऐसी स्थिति में वह अपने आप से मुकाबला करता है। इस नीति के नियम की अवहेलना का चुनाव बहुत अधिक कठिन और भयावह होता है, क्योंकि अपने चुनाव के लिए बाहरी सामान्य नियमों का आधार वह पीछे छोड़ देता है। इसलिए व्यक्ति को स्वयं ही निर्णय करना पड़ता है। ऐसी स्थिति में वह भगवान के सामने कोशिला रहता है और इस तरह से उसके मन में दुःखिन्ता, निराशा आदि के भाव उत्पन्न होते हैं। स्पष्ट है कि यहाँ पर कीर्केगार्द का चिन्तन अपने जीवन की एक घटना में प्रभावित है। वह है रेगीना को छोड़ने की घटना। कीर्केगार्द कभी अपने मन में पूरी तरह निश्चित नहीं हो पाया था कि रेगीना को छोड़ने का निर्णय अच्छा था।

धार्मिक होने का मतलब चर्च में जाना नहीं है। किसी निश्चित कार्य या किसी निश्चित नियम का पालन करना नहीं है। धार्मिक होने का मतलब है

में जन्म लेने में या चर्च में जाने में ही कोई व्यक्ति विश्वियन नहीं हो जाता । इसलिए विश्वियन होने का मननव भानव होना अर्थात् सजीव स्थिति का अनुभव करना, उसके अनुसार कार्य करना है । संस्वागत धर्म और धर्म विषयक मिडान्त से उक्त धर्म का बड़ा विरोध है । कीर्कगार्द नमूद धर्म में विश्वास नहीं करता और धर्म के बन्धक पक्ष में भी विश्वास नहीं करता । कीर्कगार्द के जीवन की मुख्य समस्या यही है, इसी में कीर्कगार्द का पूरा विचार-तन्त्र घूमता रहा है । कीर्कगार्द ने अपनी पुस्तक 'Concluding unscientific post script' में जो विवेचन किया है, वह विवेचन कीर्कगार्द के पूरे दार्शनिक दृष्टिकोण का प्रति-निधित्व करता है । उस पुस्तक में प्रस्थापित उनकी मान्यताओं को संक्षेप में हम इस प्रकार रंग सकते हैं—

- (१) सच्चा गारभूत ज्ञान अस्तित्व में सम्बन्धित होता है और केवल वही ज्ञान जिसका अस्तित्व में गारभूत सम्बन्ध है, गारभूत ज्ञान है । इसका अर्थ है कि अस्तित्व की धारणा गारभूत ज्ञान नहीं है, सजीव अस्तित्व में सम्बन्धित इन्द्रिय-पद्धति का ज्ञान ही सच्चा गारभूत ज्ञान (essential knowledge) है ।
- (२) यह पूरा ज्ञान जिनका सम्बन्ध अस्तित्व से नहीं है और जो केवल विचारों पर अधिन है अगारभूत ज्ञान है ।
- (३) अन्तुपरक विचार और ज्ञान की आत्मपरक विचार और ज्ञान से अलग सम्भन्धता चाहिये । अन्तुपरक विचार विषय से अमूर्त वस्तु-परक तत्त्व (objective truth) की ओर ले जाता है । (जैसे गणित दर्शन और इतिहास का ज्ञान) इस तरह इस क्षेत्र में अस्तित्व की पूरी तरह अवहेलना होनी है । वह अस्तित्व के प्रति उदासीन रहता है ।
- (४) अन्तुपरक विचार करने की पद्धति अन्तुपरक तत्त्व के प्रति उन्मुख है, अर्थात् अन्तर और आन्तरिक तत्त्व के प्रति यह उदासीन रहनी है । फलतः यह अन्तुपरकता केवल एक धारणा मात्र होनी है सच्चे अस्तित्व का निरूपण नहीं करती ।
- (५) आन्तरिक ज्ञान में आत्मिक आत्मसादकरण (appropriation) आन्तरिक है । आन्तरिक विचार में अस्तित्व आत्मसादकरण रूप में आता है । इससे धारण अस्तित्व का ज्ञान आत्मिक का स्वकीय

घामुंगना के द्वारा ही होता है इग्निते घामुंगना है कि व्यक्ति घामने घामितर को गुरी तरह मे घामुंगितर मे डुवा दे ।

- (१) केवल नैतिक और धार्मिक ज्ञान ही इग्निते मारभूत ज्ञान है । क्योंकि उनका ही घामितर मे या यथाथ मे सीपा गंय है । उनमें मरय और घामितर एक साथ रहने है ।

- (७) मारभूत मरय घामुंगितर है (truth is subjectivity)

इन गिज्ञानों द्वारा मनुष्य के ज्ञान का फिर मे भूयुंगित होना है । एरु है कि इन म्प मे कोकैगादं हीगल का ही विरोध नहीं करना, बलिक मामान्य रूप मे यह विज्ञान का भी विरोध करना है । वैज्ञानिक निष्कर्ष भी कीकैगादं के अनुसार मारभूत ज्ञान नहीं है । कोकैगादं इन ज्ञान का मूल्यता पूर्ण संघट बताता है । हम किस प्रकार मे जीवित रहें, इनके सिधे यह घामुंगितर है कि हम मारभूत ज्ञान को ही प्राप्त करें । कीकैगादं बुद्धि के सत्य और तथ्य (fact) के सत्य के प्राचीन विभाजन को गलत मानना है । क्योंकि ये दोनों ही सत्ये घामितर अर्थात् ईश्वर के सम्मुख व्यक्ति के अन्तर ही घामुंगितर करते हैं । यह घामुंगितर है कि अमूर्त मारभूत ज्ञान से मूर्त मारभूत ज्ञान के प्रति व्यक्ति उन्मुग हो और इस प्रकार बाहर मे भीतर, विषय से विषयी की ओर जाये अर्थात् यह घामुंगितर हो ।

•

इस घामुंगितर ज्ञान का सम्बन्ध घामुंगितर से है इसलिये यह घामुंगितर है कि हम घामुंगितर क्या है इसका विचार करें । कोकैगादं घामुंगितर को परंपरा-वादी अर्थ में सार के विरोधी के रूप मे स्वीकार नहीं करता है । इस तरह यह सार्थ की परिभाषा से घामुंगितर मगता है । इसका सम्बन्ध मानवीय घामुंगितर से है, लेकिन यह घामुंगितर हैडेर के समान सीमित (limit) ही नहीं है । बलिक कीकैगादं के अनुसार यह सीमित औयुधसीमित, नीति और अनीति का सामुंगितर है । इस तरह मे इसका सवन्ध मनुष्य की वासना, मनुष्य की इच्छा व आत्मा, उसके विचार, उसके निर्णय-शक्ति, उसके पाप आदि से है अर्थात् मम्पूर्ण मानव से है । इसमे यह सिध होना है कि यह घामुंगितर मनुष्य वनने की एक प्रक्रिया है । इसलिये यह गलत होगा कि हम घामुंगितर को

अस्तित्ववादी दर्शन का एक विषय मात्र समझे । इसका सम्बन्ध उस विचार मुद्रा में है, जहाँ विषय अपने विचार में engaged होना है । विचार ही अस्तित्ववादी के लिये आवश्यक नहीं है, इसके लिये जीवन आवश्यक है । व्यक्ति को अपने विचार को जानना पड़ता है उसे अपने विचार को आत्मसात् करना पड़ता है अर्थात् विचारों को अपना बनाता गड़ता है, इस तरह कि यह आन्तरिक विचार पूरी तरह से एक प्रक्रिया बन जाये, फल-ही प्राप्ति के लक्ष्य से रहित जीवन क्रिया मात्र रहे । यही अस्तित्व है ।

इसलिये यह बात फिर सामने आती है कि आखिर अस्तित्व कंसा है ? कीर्कगार्द का अस्तित्व में क्या अर्थ है ? क्या उसका यह सिद्धान्त है कि अस्तित्व आन्तरिक है, अर्थात् 'होना' नहीं है ? कीर्कगार्द अस्तित्व की वह व्याख्या नहीं देता है जो वैज्ञानिक स्वीकार करते हैं, जो वस्तु-परक है । मनुष्य कीर्कगार्द के अस्तित्व का अर्थ वह है जिसे हम सामान्य भाषा में प्रत्येक दिन प्रयुक्त करते हैं । 'मैं अपने मित्र के प्रति सच्चा हूँ'—इसका अर्थ है कि मैं अपने मित्र के प्रति बफादार हूँ । इसलिये कीर्कगार्द का अस्तित्व आत्मा का सच्चा स्वरूप है अपने प्रति ईमानदारी है । इस रूप में यह अस्तित्व की धारणा का अस्तित्व नहीं है । मनुष्यों का अस्तित्व है । यह बफादारी केवल सम्बन्धित व्यक्ति की सम्बन्धित व्यक्ति के प्रति नहीं है, बल्कि सम्बन्धित ईश्वर के प्रति सम्बन्धित व्यक्ति की ईमानदारी है । स्पष्ट है कि कीर्कगार्द अस्तित्व का अभावविष्ट अर्थ ग्रहण करता है ।

अब हम विचार करें कि कीर्कगार्द के दर्शन में मान के सदर्थ में कौन कौनसी बातें ऐसी हैं जो उपयोगी हैं । कीर्कगार्द ने अपने युग का जो निदान दिया था, जिस समूह-मनुष्यों की समस्याओं का चित्रण किया गया था वह आज भी वही ही वही बनी हुई है । बल्कि कुछ थोड़ी बहुत बढ़ी है । दुनिया में वैज्ञानिक-प्रौद्योगिक विकास, राजनीतिक क्षेत्र में तानाशाही के विकास, और सामाजिक क्षेत्र में अर्थ की अधीनता और महत्ता की व्याप्ति के कारण आज का मनुष्य धीरे धीरे समूह-मनुष्य बनता जा रहा है । अतः अपने व्यक्तित्व या अस्तित्व को भूलता जा रहा है । इसलिये बरण करने की स्वतन्त्रता की कीर्कगार्द ने जो इतना अधिक महत्व दिया है, वह आज भी उतनी ही महत्वपूर्ण है । उसने जो प्रश्न उठाये हैं—वे आज भी जीवित हैं । यही कारण है कि आज के जितने भी दार्शनिक सम्प्रदायी हैं वे किसी न क्रिमी रूप से कीर्कगार्द

मे प्रेरणा प्राप्त करने लगे हैं। क्योंकि कीर्तव्य मनुष्य, विभिन्नता प्राप्ति प्राप्ति के लिए ही मनुष्यजनित विचार करता है।

कीर्तव्य के दर्शन में मनुष्यता में पूर्ण प्रतिबिम्बित है। वही मनुष्यता स्वयं के अस्तित्व के बारे में ही शरा पंदा को गई है। यह बात बुद्धि-विरोधी दिखाई देती है। हमारे पास नहीं है। क्योंकि मनुष्य स्वयं अपने क्षेत्र में कार्यशील रहता है और इनकी आवश्यकता हमें स्वीकार करने चाहिये। वैज्ञानिक क्षेत्र में मनुष्यता स्वयं की प्राप्ति करने की गुंजाइश है। वैज्ञानिक निष्कर्ष और वैज्ञानिक आविष्कारों को हम पूरी तरह से छोड़ नहीं सकते। इसी प्रकार बुद्धि का भी हम निरन्तर नहीं कर सकते। क्योंकि बुद्धि हमें व्यवस्था देती है। बुद्धिहीनता अव्यवस्था ही उत्पन्न करेगी जिसका भय होगा मनुष्य सामाजिक न रहकर पूर्ण तरह से व्यक्तिगत प्रवृत्तियों के आधार पर जीवित रहने लगेगा। एक प्रकार की अव्यवस्था उत्पन्न होगी। इस तरह कीर्तव्य का दर्शन समाज के सदस्य में आज मनुष्योपेक्षी लक्ष्य है।



कार्ल यास्पर्स

(Karl Jaspers)

यास्पर्स प्राधुनिक अस्तित्ववाद का ब्राह्मण है। यहाँ का जीवन बहुविध रहा है। उसने कुरुक्षेत्र में काँट का अध्ययन किया। फिर तीन वर्ष तक विज्ञान-विज्ञान के अध्ययन के पश्चात् एक मनोवैज्ञानिकीयधारा में गहराया गया। १९११ में मनोविज्ञान में स्नातकोत्तर हो गया। और तब से वह विज्ञान के क्षेत्र में ही दर्शन के आधारों के रूप में कार्य कर रहा है। यास्पर्स के दर्शन में मनोवैज्ञानिक विवेचना अधिक प्रामाण्य है। वह अस्वाभाव्य (abnormal) व्यक्तियों के वर्णन में बेजोह रहा है।

यास्पर्स ने भी बीजगणित के समान अपने पुनर्जीवित जीवन का निदान किया है। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'Man in the Modern World' में वह प्राधुनिक परिवेश, मनुष्य की स्थिति और उसकी समस्या का बहुत सटीक वर्णन करता है। यास्पर्स की समस्या बहुत-बहुत बीजगणित द्वारा विभिन्न समस्याओं में फैल गयी है। समस्या-आत्र भी-विच्छिन्नता और अलगाव (alienation) की है। इन समस्या का मूल कारण तकनीकी युक्तियों की सहायता से योजित उत्पादन (planned production) में जनसाधारण की समाप्ति है। जनसाधारण भी योजित उत्पादन का अंग या घटक बनता जा रहा है। मनुष्य प्राधुनिक राज्य की मशीन का एक घूर्णन बन जाने के क्षण में है और इस प्रकार वह अपने मूल, धारणा और आध्यात्मिक केन्द्र में च्युत हो रहा है। अथवा इसे पूर्वतः भूत रहा है। विशेष में मनुष्य व्यक्ति की अगद मछूर-व्यक्ति (mass-man) बनता जा रहा है। वह अपने प्रामाणिक जीवन को छोड़कर अप्रामाणिक सामान्य जीवन को बिता रहा है। वह राज्य के माध्यम के रूप में

परिवर्तित हो रहा है। इसलिए आज के व्यक्ति की अद्वितीयता को सतरा है। वह समूहगत दबाव में अपने व्यक्ति-अस्तित्व को कैसे बनाये रखे, वह 'मनुष्य' कैसे रहे? यही आज का सबसे बड़ा प्रश्न है। औद्योगिक और तकनीकी उन्नति, राजनीतिक याद और जीवन में बढ़ती हुई वस्तु-अभिमुखता ने घमानवीकरण (dehumanization) और इन्द्रियवाद को उत्पन्न कर दिया है। ये राक्षस मनुष्य के एकान्त अस्तित्व को दाड़ों में दबाये हुए हैं। यात्सर्ग का समाधान है कि प्रत्येक मनुष्य अपने ऐतिहासिक सत्त्व-आत्मा-की रक्षा करे, उसे महत्ता में प्रतिष्ठित करे। अपने इस समाधान में उसने पूरे दर्शन की परम्परा को सूक्ष्म रूप से समाहित कर लिया है। और इसे एक नया रूप दिया है।

दर्शन के क्षेत्र में यात्सर्ग इस धारणा से आगे बढ़ता है कि एक वस्तु बाह्य विषय है, जिसमें चिन्तक स्थित है, जीना है और कार्य करना है, यह विश्व ठोस वस्तुओं द्वारा निर्मित है। ये वस्तुएँ व्यक्ति के ज्ञान को अनुमानित करती हैं। यह विज्ञान का विश्व है। यह वस्तुमय है, क्योंकि यह बोध प्रयास अनुभव-गम्य है और इसका सम्प्रेषण के लिए विचारारम्भक प्रत्यक्ष प्रतीति प्राप्त किया जा सकता है। अर्थात् इसका वस्तुपरक ज्ञान अथवा विज्ञान प्राप्त किया जा सकता है जो सब लोगों को बौद्धिक स्तर पर बाह्य फलन: इसी-कार्य हो सकता है। विज्ञान इस प्रकार बोधगम्य विश्व और मानवीय बोधानुभव में एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध है।

यात्सर्ग अस्तित्व (being) के तीन रूप मानता है—१-तत्रास्तित्व (being-there), २-स्वास्तित्व (being-onself) और ३-स्वतन्त्रास्तित्व (being-in-itself)। तत्रास्तित्व में 'तत्र' के निरूपण में बाध स्वरूप की जा सकती है। * 'तत्र' अर्थात् देशकाल में बद्ध इकाई। फलतः तत्रास्तित्व की देशकालगत स्थिति है। दूसरी बात—'तत्र' तब ही है, 'वहाँ' है। इस 'तत्र' की निर्दिष्ट मनुष्य के द्वारा नहीं होती तथा यह 'तत्र' एक दूसरे की भी अथवा स्वतन्त्र है, मानसिक स्वरूप, अन्तर्भाव, विच्छिन्नता और विरुद्धता। इसे हम द्वैतत्व 'द्वन्द्व' भी कह सकते हैं। 'तत्रास्तित्व' में द्वन्द्व के लिए 'स्वास्तित्व' की आवश्यकता नहीं है। अतः तत्रास्तित्व बड़ा है, जो स्वास्तित्व नहीं है।

* दण्डरूप में 'तत्र' का निरूपण नहीं किया है। सर्वज्ञ भाषा के Dasein स्तर में 'तत्र' का अर्थ स्पष्ट है। इस सम्बन्ध के लिए लेना कर रहे हैं।

‘मैं’ येन (भौतिक अस्तित्व) प्रवृत्ति या विचार (मानसिक अस्तित्व) हो नहीं है । गो प्रश्न होता है कि ‘मैं’ क्या हूँ ? जगत् उत्तर यास्पर्स के अनुसार यह होगा कि ‘मैं’ वह हूँ जो मैं चुनता हूँ, वरण करता हूँ । यर्थात् निश्चय करता हूँ । यह चुनाव-कार्य बिना किसी बाह्य आदेश के सम्भव होना चाहिए । अतः इस चुनाव और इस निश्चय के लिए ‘मैं’ यर्थात् मनुष्य स्वयं उत्तरदायी है । फलतः तत्रास्तित्व में रहने हुए उसके व्यन्धनों में मुक्त होकर या उनका अतिशय करके स्वतन्त्र वरण-कार्य और तत्सम्बन्ध उत्तरदायित्व का वहन करना स्वास्तित्व (existenz) का धर्म है ।

स्वतंत्रास्तित्व (being-in-itself) की धारणा कुछ अधिक सूक्ष्म है । विषय (object) और विषयी (subject) के द्वैत में स्वतन्त्र और अनीन किन्तु उन्नी में परिण्यप्त एक तत्त्व है, जिसे यास्पर्स स्वतंत्रास्तित्व कहता है । यह इनसे भिन्न नहीं है । यह द्वैत का समाहार है । भारतीय परम्परा के अन्त का प्रयोग करें तो यह विरुद्धधर्माय है । इसमें सब विरोध समाहित है । इसकी अनुभूति स्वास्तित्व-प्राप्त व्यक्ति को ही हो सकती है । इसकी वैचारिक धारणा (concept) नहीं बनाई जा सकती, इसका अनुभव किया जा सकता है । स्वास्तित्व की प्राप्ति के पश्चात् मनुष्य स्वतंत्रास्तित्व के स्वर को अनुभव करता है । यह वह मौन मापा है, जो पहेलियों में खोयी है । इन पहेलियों का अर्थ प्रत्येक व्यक्ति प्रत्येक क्षण अपनी मामर्थ्य के अनुसार लगाता रहता है । यह तत्त्व असीम और अव्यक्त है किन्तु यह सीधा और वक्र में अभिन्न होता है । अपनी अतिशयशीलता के कारण यह इनमें स्वतन्त्र है । यह विषय और विषयी का आधार है, तथ्य या तदाघूत नहीं । फलतः इसमें स्वायत्तता और आत्मनिर्भरता है । स्पष्ट है कि इस रूप में यह तर्कनीय है, बुद्धि का विषय नहीं हो सकता । यास्पर्स की यह धारणा कांट के noumenal world पर आधारित है । कांट के अनुसार भी noumenal world का बुद्धि से ज्ञान प्राप्त नहीं किया सकता । यह बुद्ध्यात्मक अंतःस्फुरणा (intellectual insight) का विषय है । कांट इस दृष्टिबानीन विश्व के अस्तित्व के विषय में निश्चय है, उनके मन में इसकी आस्थिति के विषय में कोई शक नहीं है । इसीलिए यह इसकी नीति (ethics) का आधार बनाने है । कांट ■ इसका वस्तुपक्षी (objective) रूप है । किन्तु यास्पर्स इसके निश्चया साक्षरमौन रूप के बारे में शक्ति है । यह व्यक्ति-आपेश चेतना के अनुभव का ही विषय है,

फलतः यह अधिक अनिश्चित, अस्पष्ट और आत्म-संख्यी (subjective) बन जाता है । *

•

मनुष्य चरम सत्य (absolute reality) की प्राप्ति करना चाहता है, जिससे कि उसके जीवन की भगुरता, परिवर्तनशीलता, अस्थिरता, संघर्ष आदि अनुपस्थित हो जायें और एक शांति और आनन्दानुभूति उसे प्राप्त हो । इस चरम सत्य की प्राप्ति का एक तरीका विज्ञान है । विज्ञान वस्तुपरक यथार्थ का अध्ययन करता है और विज्ञान-प्रभावित दृष्टि अनुभवगम्य जगत् को ही सत्य का आधार मानकर समस्त मनुष्य-व्यापार अथवा सृष्टि का समुपरांत नियमबद्ध यथार्थ खोजना चाहती है । यास्तस्य प्राचीन दार्शनिकों की तरह विज्ञान को अस्वीकार नहीं करता, किन्तु उसकी सीमाएँ बताना है । विज्ञान अनुभवगम्य जगत् का अध्ययन सफलता से कर सकता है अर्थात् वह तत्वास्तित्व का आंशिक वस्तुपरक सत्य (objective reality) प्राप्त कर सकता है । वह वस्तु की समग्रता को नहीं पकड़ सकता । क्योंकि विज्ञान बाह्य अस्तित्व (वस्तु) में अध्ययन शुरू करता है और तत्पश्चात् निष्कर्षों के आधार पर सामान्यीकरण (generalisation) और सार्वभौमिकीकरण (universalisation) की प्रक्रिया को अपनाता । फलतः अस्तित्व का आंशिक पक्ष (चेतना आदि) का इस दृष्टि से अध्ययन अपूर्ण होता है । इसके प्रतिरूप विज्ञान की निगमन पद्धति सदैव शक्य (probable) तक ही पहुँच पाती है । अतः विज्ञान के निष्कर्ष अनेक क्षेत्रों में अनिश्चित ही होंगे । इन निष्कर्षों के आधार पर सम्पूर्ण विश्व का कोई समतुल्य रूप ही नहीं बनाया जा सकता । क्योंकि विज्ञान की विभिन्न शाखाएँ पक्ष-सत्यों की उपलब्धि करती हैं । मानवीय जीवन सम्बन्धी विज्ञान-शाखाएँ तो वर्णन मात्र हैं और अपूर्ण हैं । इनमें मानव-जीवन की क्रियमाण सत्ता (active existence) के लिए कोई स्थान नहीं है । इस तरह मानव-जीवन-सम्बद्ध विज्ञान कभी भी पूर्णतः मानव-अस्तित्व का वस्तुपरक यथार्थ (objective reality) नहीं पकड़ सकता । विज्ञान

* तत्वास्तित्व, स्वास्तित्व और स्वतत्वास्तित्व का विवेचन करने समस्त अनायास भारतीय दर्शन के जगत, आत्मा और परमात्मा के प्रत्यक्ष सत्य में जागृत होते हैं । किन्तु इनमें मूल्य अंतर है, जिसका विशेषण अविज्ञान, विचार और सामर्थ्य की अपेक्षा रहता है ।

प्रतिपक्षी चेतना को प्रमथुन विषय बनाकर अध्ययन करना चाहता है। वह प्रयोगशाला में कम कर इगता सार या सूत्र (formula) निकालना चाहता है। यह काफी साहसपूर्ण भावना है, जो सदैव भाङ्गंश ही रहेगी।

विज्ञान एक स्तर को सार्वभौमता (universality) प्रदान करने का है, पर वह सृष्टि की एकता और पूर्णता नहीं पा सकता। वह अनुभव-जन्य तत्त्व सीमित है। इसलिए उसे वहीं तक सीमित रह कर दार्शनिक दृष्टि से कार्य करना चाहिए। स्पष्ट है कि विज्ञान यदि अपनी सीमाओं को स्वीकार कर लेता है तो वह दर्शनानुसार हो जायेगा। दर्शन और विज्ञान में जो व्यक्त विरोध है, वह नष्ट हो जायेगा। और इस प्रकार विज्ञान दर्शन के लिए एक आवश्यक आधार का काम करेगा। चूंकि वास्तविक विज्ञान के विषय (object) (इसी लोक का) अस्तित्व मानता है, इसलिए वह वैज्ञानिक तथ्यों और आविष्कारों को उनके सीमित महत्व के साथ स्वीकार करता है। उसके अनुसार दर्शन विज्ञान से शुरू होता है। फलतः विज्ञान के बिना इसका काम नहीं चल सकता। क्योंकि दर्शन का सम्बन्ध भी उसी जगत से है जो विज्ञान का कार्य क्षेत्र है। दार्शनिक को भी तत्वास्तित्व की सीमा का अतिक्रमण करना है। अतः उसे जानना है और तत्पश्चात् इस जानकारी को समेटते हुए उसे स्वास्तित्व और स्वतत्वास्तित्व की ओर प्रयाण करना है। वास्तविक विज्ञान की स्वीकृति द्वारा दर्शन का परम्परागत विषय-विषयी द्वन्द्व का समाधान कर देना है, कीर्तव्य के समान वह विज्ञान का तिरस्कार नहीं करता और विषयी को ही सर्वप्रमुख नहीं मानता है अर्थात् परम्परागत प्रत्ययवाद (idealism) भी उसे अस्वीकार्य है। दूसरी तरफ वह विज्ञान-जनित प्रकृतिवाद (naturalism) और वस्तुवाद (positivism) का भी विरोध करता है। क्योंकि उनमें आत्मा या चेतना का मध्यम अध्ययन नहीं होता, उन्हें विकृत (distort) किया जाता है। इस तरह वह दोनों में एक सन्तुलन स्थापित करता है।



इस सामान्य परिचय के बाद हम पुनः वास्तविक के स्वास्तित्व का सूक्ष्म निरीक्षण करें। मनुष्य जब बाहरी संसार की वैज्ञानिक जानकारी प्राप्त कर लेता है और वह जानकारी अस्तित्व की पूर्णतः गमक करने में उसे अक्षय्य लगती है तो वह अपने अन्तर्जगत् की ओर अभिमुख होता है। यह अन्तर्जगत्

उमरी चेतना के प्रति प्रवृत्ति अव्यक्त है, स्वास्तित्व है। यहाँ उसे नियमबद्धता के स्थान पर स्वतन्त्रता प्राप्त होती है, वह जानता है कि उसे प्रतिक्षण चुनाव करना पड़ता है, जीवन की अनैकानेक विविध परिस्थितियों में उसे अपनी राय बनानी पड़ती है और तदनुकूल कार्यरत होना पड़ता है। ऐसे अवसरों पर मनुष्य 'बुद्ध नहीं है, किन्तु वह बुद्ध बन सकता है और उसे बनना चाहिए' की अनुभूति करना है। यह बनने का निश्चय भी एक बार नहीं होता, प्रत्येक क्षण अपनी परिस्थितियों के मर्म में उसका पुनर्निर्माण होता जाता है। इस तरह चेतना हम कार्य में निरन्तर गतिशील और उद्यत भवती हुई रहती है। अर्थात् यह किसी परिस्थिति और निश्चय में बद्ध नहीं रहती। यह पूर्णतः स्वतन्त्र अर्थात् स्वास्तित्व है। क्योंकि स्वास्तित्व की चेतना मूल रूप में पूर्ण स्वतन्त्रता और स्वास्तित्व की चेतना ही है। इस चेतना के ज्ञापन होने ही शक्ति की सबसे पहली अनुभूति यह होती है कि मैं बेचन जरीर (प्रवृत्ति आदि) मागणिक (देन गमाज आदि) बिया (अनेक-विध विधिविधेयताएँ) करण्य आदि) और चरित्र (character) ही नहीं हूँ। मैं स्वतन्त्र हूँ, इनमें बंधा हुआ नहीं हूँ। अब तक यह अनुभूति नहीं होती जब तक व्यक्ति तत्वास्तित्व ही रहता है। यह स्वतन्त्रताज्ञान घातक (anguish) और आह्लाद (thrill) उत्पन्न करता है। क्योंकि इसमें उसके व्यक्तित्व का होना आधार तत्वास्तित्व (being there) पीछे छूट जाता है अर्थात् व्यक्तित्व के वास्तविक पक्षों में वह अगम्य रह जाता है। उसे लगता है कि यह स्व-तन्त्रता सिर्फ है और यह ही उसके सार (essence) की चेतना है।

जब शक्ति इस चेतना के द्वारा निर्णय करता है और प्रतिज्ञा होता है तो उसका यह चुनाव कार्य पूरी तरह से अस्तित्वगत और निरपेक्ष होता है। इस चुनाव का कोई भी मनोवैज्ञानिक, नैतिक अथवा वैचारिक (ideal) कारण नहीं है। यह चुनाव पूर्णतः स्वतन्त्र और किसी अन्य आधार के बिना होता है। इसलिए वास्तव में इसे स्वयं की स्वयं के प्रति भेंट मानना है। स्पष्ट है कि वास्तव में इस चेतना आधार पर को-देन बाण, शक्ति, परिवार, मनोवैज्ञानिक तन्त्र-हम सबसे मूल मानता है। यह स्वीकारना है कि हम सबसे चुनाव (choice) शक्ति नहीं कर सकते। फिर भी वह हमको स्वीकारने का अस्वीकारने में स्वतन्त्र चुनाव कर सकता है। हमका अर्थ यह है कि वह हमको चेतना की कक्षाओं का सीमाओं के रूप में मानता है। चेतना के कार्य का हमें अर्थ होता अस्वतन्त्रता है। चेतन

निराशा भी गृहस्थिता है । पर माध्यमे निराश होकर बैठ जाने परा
निराशिता ही भाग्यवादी होने के पक्ष में नहीं है । गंभीर निराशा में ही उसके
धनुषास्त्र स्वतन्त्रास्तित्व में गल्लज्ज्वाला होता है । क्योंकि निराशा ही स्थिति में
ही अतीत प्रस्थान और आत्मनिर्भर होता है अर्थात् स्वतन्त्र होता है । इस तरह
निराशा स्वाभिव्यक्त-प्राप्त अस्ति की चेष्टना को बाधित नहीं, केवल छूती है
और उगरी स्वतन्त्र उदान के नीचे रह पीछे छूट जाती है ।

इस निराशा में सम्बन्ध वे परिस्थितियाँ हैं, जिन्हें वास्तव्य सीमा-परिस्थितियाँ
(limit-situations) कहना है । प्रत्येक व्यक्ति के तत्वास्तित्वी परिवेश में
उसकी स्वतन्त्रता को सीमित करने वाली कुछ सीमा-परिस्थितियाँ अतिकार्यः
होती हैं, जैसे मृत्यु, संपन्न, दोष-कारिणा, पीछा पाद । इनमें प्रभुरक्षा, भय,
निराशा आदि अनेक स्वतन्त्रताबाधक भाव उदात्त होने हैं । इनमें पलायन करना
या इन्हें ही चरम सत्य प्रथवा अन्तिम सीमा मान लेना अप्रामाणिकता है,
रोमांसवाद या भाग्यवाद है । वस्तुतः ये परिस्थितियाँ ही वे सीमा-रेखा हैं, जहाँ
पर स्वतन्त्रास्तित्व से साक्षात्कार होता है । अतः यह आवश्यक है कि इनमें
पलायन न कर इन्हें समाहित किया जाये, इन्हें जीवन का अंग मानकर आत्म-
सात् किया जाये । सबसे भयानक परिस्थिति मृत्यु है । मृत्यु और जीवन में
विरोध मानना, उनका परस्पर संपर्क स्वीकारना तत्वास्तित्व के क्षेप की वस्तु
है । क्योंकि उसी क्षेप में—बाह्य रूप में—एक क्रिया की समाप्ति मृत्यु द्वारा
होती हुई परिलक्षित होती है । स्वास्तित्व के क्षेप व्यक्तिचेतना में इनमें विरोध
नहीं होता, बल्कि तत्वास्तित्व की स्वाभाविक परिणति मृत्यु बन जाती है ।
मृत्यु के दाएँ शरीर भरता है किन्तु चेतना की स्वतन्त्रता नहीं भरती, उसकी
क्रिया चालू रहती है । इनमें यह अर्थ नहीं निकालना चाहिए कि वास्तव्य जितनी
अन्य लोक की कल्पना करता है या चेतना के परम्परागत शास्त्रों अमर
रूप में विश्वास करता है । उसका मन्तव्य कुछ सूक्ष्म है और वह इतना ही है
कि चेतना द्वारा सर्जित कुछ मूल्य, कुछ निर्णय ऐसे हैं, जो मर्त्य नहीं हैं । उनमें
कुछ अमर्त्य महत्त्व का है, जो इसी मृत्यु की सीमा-रेखा का अतिक्रमण कर
जाता है और स्वतन्त्रास्तित्व से साक्षात्कृत हो जाता है ।

मनुष्य भरता है अर्थात् वह मर्त्य, अधूर्ण और सीमित (finito) है । इस
सीमा, अधूर्णता के कारण ही उसे सामाजिक, आर्थिक या राजनीतिक संबंधों
में भाग लेना पड़ता है, यहाँ चुनाव करना पड़ता है । यह सामाजिक स्तर का

का चुनाव अपराधीभाव (guilt) उत्पन्न करता है। क्योंकि चुनाव करते ही वह बहुतसी अन्य बातों, अन्य सम्बन्धों, अन्य रास्तों और अन्य विकल्पों से प्रलग (exclusion) होता है। इस तरह हर सम्बन्ध (relation) का चुनाव किसी अन्य सम्बन्ध की समाव्यता के मूल्य पर होता है। 'मैं ऐसा भी कर सकता था' अथवा 'मैं ऐसा क्यों नहीं करूँ' के तनाव से अपराध-भावना उत्पन्न होती है। यह मनुष्य की स्वतंत्रता के लिए दूसरी सीमा-परिस्थिति है, जो वेतना के स्वतंत्र कार्य को बाधित करती है। यद्यपि इस अपराध-भावना को अ-निवार्य मानना है, किन्तु इसे अनिवार्य बन्धन नहीं स्वीकार करता। व्यक्ति को अपनी प्रामाणिकता की अर्थात् स्वतंत्रता की रक्षा के लिए इस अपराध का उत्तरदायित्व वहन करना चाहिए। साधारणतः लोग दूसरों को या परिस्थितियों को दोष देकर इस अपराध में मुक्त होना चाहते हैं। यह अप्रामाणिक जीवन है। क्योंकि इनके द्वारा वे बुराई या अपराध को दूसरों के मते मढ़ते ही नहीं, उसके निराकरण की जिम्मेदारी भी उन्हीं की मानते हैं। अपराध का उत्तरदायित्व लेते ही अपराध-निवारण का कर्तव्य भी उसी व्यक्ति का हो जाता है। इस प्रकार स्वतंत्र-कार्य के लिए अपराध बाधक नहीं, उद्दीपक है।

मनुष्य की दूसरी सीमा-परिस्थिति देश काल वन है, जिसे इतिहास (history) कहा जाता है। यद्यपि के अनुसार स्वास्तित्व अथवा वेतना इतिहासातीत नहीं है। चूंकि मनुष्य का मण्डितक सार्वभौम और सार्वकालिक (universal) नहीं है, इसलिए वह इतिहासगत या इतिहासबद्ध है। यह इतिहासगतता भी स्वतंत्रता प्राप्ति के लिए अपराध-भावना आदि के समान आवश्यक है। मनुष्य पूर्णतः तन्त्रास्तित्व में स्थित है, अतः वह इतिहास निरपेक्ष नहीं हो सकता। एक विशेष देश और एक विशेष काल में जनमता है और एक विशेष देश और एक विशेष काल में वह मर जाता है। वह इस 'विशेष' (अर्थात् इतिहास) से मुक्त नहीं होता, किन्तु वह इस 'विशेष' से बंध भी नहीं होता, बल्कि इसमें घनिष्ठतः मगुल्ल होकर मर्य, पीड़ा और मर्त्यता के द्वारा इसका निर्माण करता है। इस इतिहास की परिणतीमा में तन्त्रास्तित्वगत समाज, राज्य, धर्म, व्यक्तित्व सम्बन्ध आदि सब कुछ समाहित है। राज्य के प्रति यद्यपि के दृष्टिकोण में इस बात को समझा जा सकता है। राज्य व्यक्ति की स्वतंत्रता के लिए आधारभूत है और साथ ही साथ वह उसकी स्वतंत्रता की बाधना भी है। राज्य के बन्धन का प्रतिभक्षण करना साधारण व्यक्ति के लिए बड़ा कठिन कार्य है। क्योंकि राज्य व्यक्तित्व

प्रभुता और शक्ति न होकर व्यक्तियों की सामूहिक इच्छा का प्रतिनिधि होना है। इसके महान् आदर्श होते हैं और इन आदर्शों के अनुरूप व्यक्ति के लिए कर्तव्यों का विधान भी यह करना है। अतः व्यक्ति आमानी से इन आदर्श-कर्तव्य की महानता की मानसिक सीमा (limit) में परे नहीं रह सकता। फिर भी व्यक्ति को इसमें रहकर ही इसके उद्देश्यों, आदर्शों और नीतियों को आलोचना करना चाहिए और तत्सम्बद्ध सुझाव देना चाहिए। राज्य का मर्यादित पूर्व-प्राप्त या सर्वोपरि नहीं होना। उस राज्य का निर्माण कहीं न कहीं जान या अज्ञात रूप में व्यक्ति चेतना ही करती है। इसलिए राज्य के कानून व्यक्तिगत निर्णय को प्रबुद्ध कर सकते हैं, उसकी ग्याय-संगति (justification) नहीं दे सकते और इसी प्रकार वे व्यक्ति के स्वतन्त्र-कार्यों को कोई मूल्य या धर्म नहीं प्रदान करते, बल्कि मूल्य और धर्म की निमित्त के लिए उद्दीप्त, श्रेष्ठ और अवतर दे सकते हैं। फलतः राज्य व्यक्ति के लिए अपनी स्वतन्त्रता-प्राप्ति के लिए आवश्यक है। राज्य इस स्वास्तित्व (स्वतन्त्र) सम्पन्न व्यक्ति के निर्णयों में अपनी सच्चाई पाता है। इस तरह राज्य और व्यक्ति में उत्पादक तनाव सदैव रहना है। इसलिए दारपमं राजनीति में भाग लेता स्वास्तित्व के लिए आवश्यक मानता है, आजकल की तानाशाही या समूहवादी राज्य व्यवस्थाओं में तो यह कार्य अनिवार्य है।

ये राज्यादि व्यवस्थाएँ व्यक्ति की इतिहासपनता के माध्यम हैं। मनुष्य इस प्रकार इतिहास में जीवन सम्बन्धी धर्म या मूल्य प्राप्त नहीं करता, बल्कि अपने कार्यों की महत्ता ऐतिहासिक क्रम में स्थापित करना है। इस तरह वह मानव-जीवन की निरन्तर गति में सहायक होता है। स्पष्ट है, मायामें का यह इतिहास वस्तुपरक घटना-वर्णन नहीं है और न वह हीयन और मायमं के समान निश्चिन्ताही (deterministic) है। इतिहास वह अनिश्चित नैरन्तर्य है, जो व्यक्ति-चेतना के लिए श्रेष्ठ प्रस्तुत करता है और उस चेतना के कार्यों द्वारा प्रभावित और पुनर्संरुद्ध होता रहता है। इस प्रकार वह स्वास्तित्व का महत्त्व मिट्ट होता है।

निश्चयन यह क्या या सकता है मायमं के स्वास्तित्व के स्तर में सीमा-परिमितित्व सब कर्मव्यवस्थापित है। इसमें कर्मव्य के लिए स्वास्तित्व है, निश्चित कर्मव्य की स्वास्तित्व नहीं है। कर्मव्यों केनिर्माण या पुनर्संरुद्ध को महत्त्वपूर्ण माना गया है। मायमं न तो गण्यव्यवस्था (mobility) के समान समार और

इतिहास (तन्त्रास्तित्व) निरपेक्ष निवृत्तिपरक अतमुत्सता की सचाई में विश्वास करता है और न वस्तुवादी दार्शनिकों की पूर्ण प्रवृत्ति या वस्तुवाद (position) में । वह इन दोनों की अस्तित्ववादी ढंग से समन्वित करना है ।

•

हमारे से संबंध-विधान या सम्प्रेषण समस्या की सब अस्तित्ववादियों की प्रमुख समस्या रही है । यह समस्या बैसे तो काफी पुरानी है, पर आधुनिक काल में वैज्ञानिक, दार्शनिक, सैद्धान्तिक और मौल्योगिक उन्नति के कारण यह और भी विकराल हो गई है । व्यक्ति अधिक से अधिक सक्षील और कीर्णार्द्र की भाषा में स्वबद्ध (shut-up) होता जा रहा है । यास्पर्स भी इस समस्या का गम्भीरता से विवेचन करता है । उसके अनुसार स्वास्तित्व-श्रान्त व्यक्ति का अन्य स्वास्तित्व-श्रान्त व्यक्तियों से सम्प्रेषण होना अनिवार्य है । 'सम्प्रेषण' (communication) को वह विशेष अर्थ में प्रयुक्त करता है । इस सम्प्रेषण में दोनों की (स्वयं की और दूसरे की) अद्वितीयता और स्वतन्त्रता अप्रभावित रहती है, इनकी परस्पर स्वीकृति आवश्यक है । इसी आधार पर दोनों में सम्बन्ध विधान होना चाहिए । यह कैसे सम्भव हो सकता है ? यास्पर्स का उत्तर है 'मैं यह अभिलाषा करता हूँ, प्रत्येक दूसरा भी-मैं जो कुछ होना चाहता हूँ-बैसे ही वह भी कुछ पूर्ण ईमानदारी और सच्चाई के साथ होगा ।' स्पष्ट है कि यहाँ पराधिकार नहीं, स्वाधिकार और अन्त्याधिकार दोनों की पहचान और स्वीकरण आवश्यक है । अतः सम्प्रेषण के लिए रीतिरिवाज, धारणाएँ, संस्कार, साम्यता, धर्म आदि के बन्धनों से मुक्ति होनी चाहिए और व्यक्ति को दूसरे के सामने अपने सच्चे स्व-स्व में आना चाहिए । व्यक्ति में यह खुलापन (openness) होना सम्प्रेषण के लिए आधारभूत है । इन तरह सम्प्रेषण सामान में सहयोग नहीं है, बल्कि एकाकी (singularity) प्राधान्यता की पहचान और स्वीकृति है । इस तरह यह सम्प्रेषण संपर्क का रूप ले सकता है पर यह 'लेश्मर्तु संपर्क' (loving struggle) होगा । क्योंकि इन संपर्क में खुलापन होने के कारण अन्य सामयिक वृत्तियाँ (स्वायं आदि) नहीं या सर्वो । यह सम्प्रेषण प्रत्येक व्यक्ति के स्वास्तित्व को एक नवीन और गम्भीर रूप देता रहेगा । क्योंकि दूसरे का स्वास्तित्व इनके लिए सजोषक (cooperative) सिद्ध होगा । यह सम्प्रेषण सर्व 'मैं-तु' के परिणाम में विस्मयजनक रूप

प्रश्न: और नैतिक व शैक्षिक व्यक्तियों की सामूहिक इच्छा का प्रतिनिधि होता है। इनके मतानुसार धर्म ही धीरे-धीरे धर्मों के अनुसार धर्मों के लिए बनता है। विधान को मर कर जाता है। धर्म: नैतिक धर्मों में इस धर्म-धर्मों की महत्ता की मानविक मीमांसा (linguistic) में नहीं रही महत्ता। फिर भी धर्मों को इनमें रहकर ही इनके उद्देश्यों, धर्मों और नीतियों की घोषणा करना चाहिए धीरे-धीरे न्याय-न्याय सुधार देना चाहिए। राज्य का रूप पूर्ण-प्राम या मर्यादा नहीं होता। उस मर्यादा का निर्माण नहीं न करी जाय या धर्मों में वरिष्ठ धर्मों ही करती है। इसलिए राज्य के बाह्य व्यक्तित्व निर्माण की प्रवृत्ति कर मरने है, उसी न्याय-न्याय (justification) नहीं दे मरने और इसी प्रकार के धर्मों के स्वतंत्र-धर्मों को कोई मूल्य या धर्म नहीं प्राप्त करते, बल्कि मूल्य और धर्म की निर्मिति के लिए उद्देश्य, क्षेत्र और धर्म दे सकते हैं। फलतः राज्य व्यक्तियों के लिए अपनी स्वतंत्रता-धर्मों के लिए आवश्यक है। राज्य इस स्वास्तित्व (स्वतंत्र) मर्यादा व्यक्तियों के निर्माणों में अपनी सच्चाई पाता है। इस तरह राज्य और व्यक्तियों में उत्पादक तनाव सदैव रहता है। इसलिए धर्मों राजनीति में भाग लेना स्वास्तित्व के लिए आवश्यक मानता है, आजकल की तानाशाही या समूहवादी राज्य व्यवस्थाओं में तो यह कार्य अनिवार्य है।

ये राज्यादि व्यवस्थाएँ व्यक्तियों की इतिहासमनना के माध्यम हैं। मनुष्य इस प्रकार इतिहास से जीवन सम्बन्धी धर्म या मूल्य प्राप्त नहीं करता, बल्कि अपने धर्मों की महत्ता ऐतिहासिक क्रम में स्थापित करता है। इस तरह वह मानव-जीवन की निरन्तर गति में सहायक होता है। स्पष्ट है, धर्मों का यह इतिहास वस्तुपरक घटना-वर्णन नहीं है और न वह हीनता और धर्मों के समान नियतिवादी (deterministic) है। इतिहास वह गतिशील नैरन्तर्य है, जो व्यक्ति-चेतना के लिए क्षेत्र प्रस्तुत करता है और उस चेतना के धर्मों द्वारा प्रभावित और पुनर्संस्कृत होता रहता है। इस प्रकार यह स्वास्तित्व का सहायक सिद्ध होता है।

निष्कर्षतः, यह कहा जा सकता है धर्मों के स्वास्तित्व के स्तर में सीमा-परिधिगत सब कर्तव्य समाहित हैं। इसमें कर्तव्य के लिए स्थान है, निश्चित कर्तव्य की स्वीकृति नहीं है। धर्मों के निर्माण या पुनर्संस्कार को महत्वपूर्ण माना गया है। धर्मों में तो रहस्यवादियों (mystics) के समान समार और

इतिहास (तत्रास्तित्व) निरपेक्ष निवृत्तिपरक अतमुँसता की सचाई में विश्वास करता है और न वस्तुवादी दार्शनिकों की पूर्ण प्रवृत्ति या वस्तुवाद (position) में । यह इन दोनों को अस्तित्ववादी ढंग से समन्वित करना है ।

•

हमारे से संबंध-विधान या सम्प्रेषण समस्या की सब अस्तित्ववादियों की प्रमुख समस्या रही है । यह समस्या बैसे तो काफी पुरानी है, पर आधुनिक काल में वैज्ञानिक, यांत्रिक, सैद्धान्तिक और औद्योगिक उन्नति के कारण यह और भी विकराल हो गई है । व्यक्ति अधिक से अधिक सकीर्ण और कीर्केपाई की मापा में स्वबद्ध (shut-up) होता जा रहा है । यास्पर्स भी इस समस्या का गंभीरता से विवेचन करता है । उसके अनुसार स्वास्तित्व-प्राप्त व्यक्ति का अन्य स्वास्तित्व-प्राप्त व्यक्तियों से सम्प्रेषण होना अनिवार्य है । 'सम्प्रेषण' (communication) को यह विशेषण प्रत्येक में प्रयुक्त करता है । इस सम्प्रेषण में दोनों की (स्वयं की और दूसरे की) अद्वितीयता और स्वतंत्रता अप्रभावित रहती है, इनकी परस्पर स्वीकृति आवश्यक है । इसी आधार पर दोनों में सम्बन्ध विधान होना चाहिए । यह कैसे सम्भव हो सकता है ? यास्पर्स का उत्तर है 'मैं यह अभिलाषा करता हूँ, प्रत्येक दूसरा भी-मैं जो कुछ होना चाहता हूँ-बैसे ही वह भी कुछ पूर्ण ईमानदारी और सच्चाई के साथ होगा ।' स्पष्ट है कि यहाँ पराधिकार नहीं, स्वाधिकार और अन्याधिकार दोनों की पहचान और स्वीकरण आवश्यक है । अतः सम्प्रेषण के लिए रीतिरिवाज, धारणाएँ, संस्कार, सम्यता, धर्म आदि के बन्धनों से मुक्ति होनी चाहिए और व्यक्ति को दूसरे के सामने अपने सच्चे स्व-रूप में धरना चाहिए । व्यक्ति में यह खुलापन (openness) होना सम्प्रेषण के लिए आधारभूत है । हम तरह-तरह सम्प्रेषण समान में सहयोग नहीं है, बल्कि एकत्री (singularity) प्रमाणिकता की पहचान और स्वीकृति है । इस तरह यह सम्प्रेषण संघर्ष का रूप ले सकता है पर यह 'प्रेमपूर्ण संघर्ष' (loving struggle) होगा । क्योंकि इस संघर्ष में खुलापन होने के कारण अन्य सामाजिक वृत्तियाँ (स्वार्थ आदि) नहीं आ सकती । यह सम्प्रेषण प्रत्येक व्यक्ति के स्वास्तित्व को एक नवीन और गंभीर रूप देता रहेगा । क्योंकि दूसरे का स्वास्तित्व इनके लिए संगोपक (correlative) सिद्ध होगा । यह सम्प्रेषण सर्वत्र 'मैं-तू' के परिदृष्ट में क्रियाशील रहना

दोनों के तनाव को सम्भालने के लिए 'साहममयश्रद्धा' (courageous faith) का 'दार्शनिक श्रद्धा' की प्रतिवार्यता है । *

स्वास्तित्व का इसमें क्या सम्बन्ध है ? स्वास्तित्व प्राप्त व्यक्ति स्वतन्त्र होता है, पर आत्मनिर्भर नहीं होता । यह तन्त्रास्तित्व (सीमित वस्तु धर्मान् जगत् पर) आश्रित है, क्योंकि उसी के 'माध्यम' से उसका स्वास्तित्व प्राप्त होता है । दूसरी ओर वह स्वतन्त्रास्तित्व पर भी आश्रित है, क्योंकि उसकी स्वतन्त्रता का आधार और निवेदन स्वतन्त्रास्तित्व है । इसका यह अर्थ हुआ कि व्यक्ति (स्वास्तित्व) जगत् (तन्त्रास्तित्व) के 'माध्यम' से ही अन्तिम मत्ता (स्वतन्त्रास्तित्व) से सम्बद्ध हो सकता है । यह जगत् माध्यम कैसे बनता है ? यहाँ रहस्यवादियों के सर्वप्रवाद और वैज्ञानिक वस्तुवाद से बचने और अपने मिथ्यात्व को शुद्ध दार्शनिक रूप देने के लिए 'साक्ष्य' (cipher) का उदाहरण देना है । जगत् या तन्त्रास्तित्व या तन्त्रास्तित्व, तन्त्राश्रित या तन्त्राश्रित सीमा-घटनाएँ स्वतन्त्र चेतना (स्वास्तित्व) के लिए बिन्दु हैं । एक तरफ घटना रूप में रहूँ है, बिन्दु दूसरी तरफ प्रती-वाचक रूप में घटनाशील स्वतन्त्रास्तित्व की ओर सवेन कर रहे होते हैं । व्यक्ति को इन बिन्दुओं का अर्थ लगाना होता है । यह अर्थ बुद्धिमान वस्तु-निष्ठता से नहीं लग सकता, क्योंकि बिन्दु का प्रतीक बुद्धिमान नहीं है । बिन्दु सामान्य प्रतीक नहीं है, वह स्वतन्त्र प्रमाण है । सामान्य प्रतीक किसी दूसरी सीमा घटना को व्यक्त करता है, जिसे अप्रतीकालम्ब अर्थात् बीजिक रीति से पकड़ा जा सकता है । इसलिए बिन्दु को विज्ञान-ज्ञान से नहीं समझा जा सकता । इसका अर्थ केवल स्वतन्त्र निर्माण के माध्यम से ही सोचा जा सकता है । उसमें निहित स्वतन्त्रास्तित्व के अर्थ को 'संकीर्ण महत्त्वानुभूति' (concrete intuition) से ही समझा जा सकता है । • ये बिन्दु सब व्यक्तियों के

* श्रद्धा का 'साहममय' या 'दार्शनिक' विशेषण आश्रयता और दुर्बाधता की अन्तर्गत की स्थिति की ओर सवेन कर रहे हैं । 'श्रद्धा' की सम्माने हमने के लिए निराशा की स्थिति से गुजरना पड़ता है, जो सामान्य श्रद्धा का बहुत बर गहरी है ।

• 'I live with the ciphers. I donot understand them but I steep myself in them. All their truth lies in the concrete intuition which falls them in a manner each time historical'.

लिए घटा धरं देते है यर्वात् इका व्यक्तिगत धरं होता है । इनके प्रति-
रिक्त 'बिन्दु' पूं कि इतिहासयन में घटित होने है, धरा: कोई एक बिन्दु प्रनिम
नहीं होता । फमत: एक बिन्दु का धरं उमी 'बिन्दु' तक सीमित है । यास्पसं
के इस 'बिन्दु' की परिसीमा में प्रकृति-व्यापार, इतिहासयनना, व्यक्ति-प्रस्तित्व
आदि सब कुछ समाहित है । मेरा जीवन मेरा सबसे बड़ा 'बिन्दु' है । इसका
धरं मुझे खोजना है—यही स्वतंत्रता है । मेरी सफलताएं, निराशा, धरं
निर्णय सब कुछ बिन्दु है, जिनमें मैं स्वतन्त्रास्तित्व के धरं को घूना हूँ, अनुभव
करता हूँ । बिन्दु यह धरं वस्तुगत (positive) है, फमत: स्थिर है । अतः
प्रगतिम नहीं है ।

(इस 'बिन्दु' के द्वारा यास्पसं क्या कहना चाहता है ? मेरा अपना अनु-
मान है कि वह शायद भौतिक, मानसिक, समाजिक आदि धनेक-विध घटनाओं
की वस्तुनिष्ठ जानकारी की सम्पूर्णता की अवधारणा बनाना है और फमत:
उस सम्पूर्णता की प्राप्ति सहजानुभूति के द्वारा वह खोजता है । सहजानुभूति
पूं कि व्यक्तिगत अनुभूति होती है, फमत: उसका सार्वभौम बुद्धिप्राप्त्य प्रस्तित्व
प्रसम्भव है । इसलिए यह सम्पूर्णता व्यक्तिगत ही होती है । घटनाओं के क्रम
और विभिन्नता के कारण ये सहजानुभूतियां भी धनेक, और धसीम
(सम्पूर्णता) की सीमितकालाभिन भांकी मात्र होती हैं ।)

प्रगतिम बिन्दु यास्पसं के अनुसार पूर्णतः नकारात्मक (negative) है ।
'धनत जलपान-विस्फोट है ।' * समवत: वह ऐसी स्थिति है, जहां कोई बिन्दु
नहीं पैदा होता और इसी के सन्दर्भ में और मान से सब 'बिन्दु' परीक्षित
किये जाते हैं । यह 'जलपान-विस्फोट' पूर्णतः निराधार है । प्रतिक्रमी प्रगतिम
सत्ता (transcendence) को पाने के सब परिणम (approaches) टूट
जाते हैं । इतिहास के बुद्धिमध्य रूप को निर्मित करने के सब प्रयत्न घटनाओं
में बिखर जाते हैं । और स्वास्तित्वगत स्वतंत्रता स्वयं की विरोधी हो जाती
है । धार्मिक जिज्ञासा भी शान्त और शून्य बन जाती है । यह ऐसी स्थिति है
जवकि व्यक्ति का अन्तर टूट पड़ना है, और वह पूर्ण एकाग्र और निराशा
में डूब जाता है । कोई भी धार्मिक और धार्मिक मन उसकी सहायता नहीं
कर सकता । उसके भीतर कुछ होना चाहिए, पर कुछ भी नहीं होना—इस

* 'The ultimate is ship wreck. The non-being of all that is
accessible to us, that non-being which reveals itself in
ship wreck is the being of the transcendent.'

अजीब संकटग्रस्त अस्तित्व की अनुभूति से स्वतंत्रास्तित्व और हम में अन्तर की अनुभूति जागती है। दूसरे शब्दों में हम स्वतंत्रास्तित्व को, उसकी पूर्णता को अनुभव करते हैं। फलतः हमें प्रतीत होता है कि सब मूलभूत वस्तुओं का अस्तित्व (non-being) ही, जो 'जलयान-विस्फोट' के क्षण प्रकट (reveal) होता है, अतिशयोक्ति का अस्तित्व है। इस तरह व्यक्ति को स्वतंत्रास्तित्व से सम्बद्ध होने के लिए 'जलयान-विस्फोट' अर्थात् निराशा और दुःखिता के दौर में गुजरना होता है और साथ ही साथ उसे साहसमय थड़ा और भाषा को संभालना पड़ता है, सब सांसारिक-आशाओं को त्यागना होता है, सब भ्रमों में मुक्ति पानी होनी है, सब व्यक्ति में एक नवीन प्रकार की शक्ति उत्पन्न होती है, जिसमें हम स्वतंत्रास्तित्व का अनुभव-समर्थन (affirmation) कर सकते हैं। उसमें 'स्वतंत्रास्तित्व है' का दृढ़ विश्वास हो उठता है। (यास्पर्स का यह दृढ़ 'सम्पूर्णता' की स्थिति की अनुभूति द्वारा शुद्ध 'सम्पूर्णता' की अनुभूति उपजाना चाहता है। 'कुछ नहीं' में 'कहीं सब कुछ' की उपस्थिति का आभास मनोविज्ञान-मर्मज्ञ है।)

तो क्या व्यक्ति इस 'जलयान-विस्फोट' की कामना करे? यास्पर्स का यह दृढ़ 'मृत्यु कामना सिद्धान्त' को अस्वीकार करता है। व्यक्ति इस 'विस्फोट' को हटाने का प्रयत्न परिश्रम करता है, वह इसमें संलग्न करता है और यह पहचानता भी है कि इसमें क्या नहीं आ सकता। कामू के समान यास्पर्स भी चाहता है कि व्यक्ति कार्य, जीवन, मूल्य आदि की निरर्थकता, विनाशशीलता को जानने हुए भी कार्यरत (engaged) रहे।



उपर हमने देखा कि व्यक्ति के सब निर्णय या चुनाव की क्रिया क्षणोद्भव होती है। 'जलयान-विस्फोट' सदैव नहीं रहता, जीवन का एक क्षण है। इसलिए आवश्यक है कि हम यास्पर्स के क्षण सम्बद्ध विचारों को भी जानें। 'क्षण' सामयिक (temporal) और शाश्वत (eternal) को जोड़ने वाला बिन्दु है। इसे भोगवादी एपीक्यूरीयन 'वर्तमान में जीवन-यापन' नहीं समझना चाहिए। 'क्षण' व्यक्ति के चुनाव-निर्णय द्वारा शाश्वत अर्थ की उपस्थिति से

* इससे यह भी स्पष्ट होता कि हिन्दी में साहित्य में उच्चांगीन 'क्षण' किन्ना 'अस्तित्ववादी' है अर्थात् शरीरवादी भोगात्मकता पर आश्रित है।

भूत और भविष्य को बाधता है। क्षणिक घटनाओं में शाश्वत धर्म गमित नहीं रहता, वह निश्चित या निगित किया जाता है। इसका अर्थ है कि व्यक्ति क्षणिक निर्णय को क्षण-स्थायी मानकर नहीं लेता, बल्कि वह निर्णय शाश्वत और सदैव है, इस रूप में लिया जाता है। इसी अर्थ में क्षण भूत (घटना या (temporal) और भविष्य (निर्णय या eternal) को जोड़ता है। इस तरह 'क्षण' वह वर्तमान है जो शाश्वत धर्मवत्ता में ऊर्जित है (present charged with external significance)। स्पष्ट है कि यह 'क्षण' प्रवृत्तमान काल के नैरन्तर्य (continuum) का एक कण है और तत्प्रेरित निर्णय उच्च बिन्दु है और एक निरन्तरता का निर्माण करते हैं। फलतः ये एक दूसरे से सम्बद्ध हैं, एक परम्परा में शृंखलित हैं। इस रूप में ये निर्णय दैनिक जीवन के सम्पूर्ण विस्तार को प्रकाशित करते हैं। इस निर्णय-प्रकाश के प्रति सजीव वफादारी अत्यन्त आवश्यक है। उनका अध्यानुगमन रुढ़ि है, यास्पस इस तरह परम्परा को या भूत को त्याग्य नहीं मानता, केवल नवीन अनुभव के रस से उसे अनुप्राणित या संस्कृत करना चाहता है। निष्कर्षतः 'क्षण' एकान्त भोग नहीं है, बल्कि वह परम्परा का वह बिन्दु है, जो नवीन 'शाश्वत' धर्म की चेतना से परम्परा का पुनर्संस्कार करता है। यह भूत-भविष्य-विरुद्ध नहीं, उनका नवार्थपूर्ण योग है।



यास्पस का दर्शन किसी निश्चित सीमा को मानकर नहीं चलता है। उसमें सब प्रकार की विचार-धाराओं का सम्मिश्रण है। उसका दर्शन भी स्वतन्त्रास्तित्व के समान सर्वव्याप्त (all-comprehensive) है। दूसरी दिक्कत यह है कि यास्पस किसी भी बात को निश्चित नहीं मानता। (यद्यपि अपने समझने की सहूलियत के लिए हमने उसके 'निश्चित-से' रूप का विवेचन किया है।) कोई भी सिद्धान्त या निष्कर्ष उसके लिए अंतिम नहीं है। इसलिए उसकी आज्ञा करना ठीक हीनेमैन (Heinemann) उसे उड़नशील दार्शनिक (gliding or floating philosopher) की संज्ञा देता है। निश्चिन्ता की प्राप्ति-निश्चिन्त निष्कर्ष या 'विचार' की सोच-पश्चिमी तार्किक (rational) पद्धति का लक्ष्य है। किन्तु यास्पस-दर्शन में 'निश्चित' मत की अपेक्षा रचना अस्थायी है। यास्पस विज्ञान की पश्चाद्भूमि से शुरू करता है और स्पष्ट कहता है कि दर्शन का उद्देश्य 'प्राप्त' करना नहीं, 'खोज' करना है। यह

‘सोत्र’ भी व्यक्तिगत स्तर अर्थात् स्वातन्त्र्य-धर्म के आचार पर होनी है तथा अनुभूति रूप है । इसलिए इसमें ‘निश्चितता’ के लिए आवश्यक वस्तुपरक ‘सार्वभौमत्व’ एवं ‘सर्वसाधारणत्व’ सोत्रना अस्यानीय है, उस वस्तु को सोत्रना है, जिसके बारे में हम जानते हैं कि वह वहाँ नहीं है ।

यास्पस की प्रमुख समस्याएँ-सम्प्रेषण और स्वास्तित्व की रक्षा-मात्र भी वैसी ही है । सम्भवतः उनका रूप उग्रतर हो हुआ है । उस समस्या का समाधान भी—(शू कि वह पूर्णतः अस्तित्ववादी न होकर आध्यात्मिक—(metaphysical) है) अविष्य में कारगर होने की समावना से युक्त है । क्योंकि हमने धर्म, रहस्य, विचार, समान-विचार, विज्ञान आदि-सब को पचा लिया गया है । मेरी दृष्टि में निकट भविष्य में ही यास्पस-दर्शन का विकास और प्रचार होना चाहिए, नाबद पश्चिम की सोक्षा पूर्व में इस कार्य के होने की समावना अधिक है ।



मार्टिन हेडेगर

(Martin Heidegger)

हेडेगर समकालीन दर्शन का अत्यधिक महत्वपूर्ण दार्शनिक है। उसके दर्शन ने साम्यवादी देशों को छोड़कर यूरोप के अधिकांश दार्शनिकों को ही प्रभावित नहीं किया, बल्कि लेटिन अमेरिका, अमेरिका और इंग्लैंड के विचारकों को भी किया है। उसका यह प्रभाव दर्शन-अथवा तक ही सीमित न रहकर धर्मविद्या (theology) और मनोचिकित्सा-विज्ञान तक फैला है। पश्चिम में हेडेगर अपने विशिष्ट धातु-मूलक भाषा-प्रयोग और इन्द्रियविषयवादी अभिगम के कारण अत्यन्त कठिन, दुर्बुद्ध और अन्तर्विरोध-युक्त दार्शनिक माना जाता रहा है।

हेडेगर का जन्म जर्मनी में हुआ। उसने प्रारम्भ में थोमिस्टिक दर्शन की शिक्षा प्राप्त की। १९२३ में अपने कुछेक भाषणों के आधार पर वह मारबर्ग (Marburg) में दर्शन का प्राचार्य नियुक्त हुआ। १९२६ में अपने कुछ हस्तसूची सफाई से फ्रीबर्ग (Freiburg) में उसी पद पर उनकी नियुक्ति हुई। तब से अध्यापन का कार्य करता रहा है। द्वितीय विश्वयुद्ध में नाज़ी-भावना के समर्थन के कारण युद्धोपरान्त उसे विश्वविद्यालय से कुछ समय के लिए हटा दिया गया था।



हेडेगर का भूतानीतविद्या (metaphysics) के विषय में अपना विशिष्ट दृष्टिकोण है। भूतानीतविद्या भूतों वा विचार भूतों के रूप में ही करती है।

यह विचार प्रतिनिधिक (representational) होता है । भूत से सम्बद्ध वैचारिक 'प्रतिनिधि-भूत' यह पैदा करती है । वस्तु की भौतिक अवस्था में आने का, विन्तु उस पर आधिन उसका प्रत्यय (idea) भी हेडेगर की दृष्टि में वस्तु ही है प्रतिनिधिक रूप में । भूतानीतविद्या को यह प्रतिनिधिक दृष्टि भू (being) से मिलती है । अर्थात् भूत में भू (= होना) इस प्रतिनिधि-निर्माण का आधार है । यह भू अस्पष्ट और विचारानीत रहना है, इसलिए इसका प्रतिनिधि नहीं निर्मित किया जा सकता । यद्यपि पश्चिमी भूतानीतविद्या ने भू * का अध्ययन किया है और इसके प्रत्यय भी बनाये हैं, विन्तु भू का सत्य जब तक आवरणित ही रहता है । प्रत्यय बनाते ही भू भूत बन जाता है, फलतः जित जाना है और अस्त्य-निरूपण में परिवर्तित हो जाता है । हेडेगर के मत में पूरी पश्चिमी भूतानीतविद्या को परम्परा अस्त्य का निरूपण और भ्रम-ज्ञान का विस्तार करती रही है ।

हेडेगर के अनुसार भूतानीतविद्या आधारित तर्काधित होने के कारण शक्तिमान भू का प्रतिनिधिक रीति से विचार नहीं कर सकती । वह वस्तु और वस्तुगत प्रत्ययों के मूलधार (भू) को नहीं पकड़ सकती । इसलिए भूतानीत विद्या को चाहिए कि वह भू का प्रतिनिधि ढूँढ़ने का प्रयत्न तथा तत्सम्बद्ध प्रश्न का समुचित उत्तर दे सकने की अपनी सामर्थ्य का दम छोड़ दे । वह अपने क्षेत्र भूत तक सीमित रहे । स्पष्ट है कि यहाँ हेडेगर भूत में वस्तु और वस्तुगत विचार दोनों को समाहित कर लेता है । इस तरह वह भू से साक्षात्कार के लिए भूतानीतविद्या का अनिवार्य आवश्यक मानता है । भू का प्रतिनिधि नहीं माना जा सकता, विन्तु उसे पुनर्स्मृत (recall) और विचार में पुनर्जागृत किया जा सकता है । यह कार्य पारम्परिक भूतानीतविद्या में निर्देशित चिन्तन नहीं कर सकता, क्योंकि वह तर्क अर्थात् विषय-विषयी के दायरे में ही बियाशील रहता है और इस प्रक्रिया में, फलतः, प्रतिनिधिक है । हेडेगर के अनुसार इसीलिए विज्ञान, मयाव-विज्ञान, भूतानीतविद्या आदि ज्ञान के ये सब मार्ग अपूर्ण हैं और भू का सत्य रूप प्रस्तुत करते हैं और मानव को भू में,

-
- * यह भू का रिजिट हेडेगरी स्वरूप आगे चर्चित होगा । भूत अर्थात् निश्चित पदार्थरूप अस्तित्व, जिसे भू के मध्य में भूत (beings) कहा गया है । इसका भी विस्तार विवेचन आगे होगा ।

उसके आधार से विच्छिन्न करते रहते हैं। मात्र के युग में भू की उद्देशा और मानव की विच्छिन्नता—यांत्रिकी, भौद्योगिकी और यथार्थवादिना के कारण—अपने उच्चतम शिखर पर पहुँच चुकी हैं। इसलिए इस भू की पुनर्जन्ति या पुनर्जागृति मानवीय स्वास्थ्य के लिए अत्यन्त आवश्यक है।

यह भू (being) क्या है? हेडेयर इसका रूप गुरुतरानुपूर्व विचारकों—विशेषतः परमिनाइड्स (Parmenides) और हेरक्लिटस (Heraclitus)—के आधार पर स्थिर करता है। इन लेखकों में भू का जो स्वरूप है, वह स्फुरण-शील शक्ति का प्राकट्य और प्रकाशित रहने की सामर्थ्य से युक्त है, जिसे ग्रीक में प्रकृति (physis) कहा गया है। यह समस्त भूत-जगत् (being) के व्यापार का मूलआधार है, किन्तु मात्र भूतगत नहीं है तथा भूत से सीमित या उसके द्वारा समाप्य नहीं है। इसे समझाने के लिए व्याकरण और व्युत्पत्ति का आधार भी लिया गया है। व्याकरण की दृष्टि से जर्मन शब्द (sein=भू) सामान्य (तुमुत्) अपूर्ण (infinitive) क्रिया है अर्थात् कर्ता-कर्म में मुक्त है और साथ ही साथ कृदन्त भाववाचक संज्ञा (verbal substantive) भी है। इसलिए यह 'है' क्रिया से संयुक्त है। सामान्य होने के कारण इनमें स्वतन्त्रता, अच्युतता और अनिश्चितता है और क्रिया होने से यह बद्ध और निश्चित (determinate) भी होता है। 'है' का सत्त्व 'होना' है, भू है। 'होना' अनिश्चित है, जबकि 'है' निश्चित। किन्तु इस 'है' में भी अनेकविधता है, यह सर्वत्र भुका है, सीधा और कठोर लब्धपन इसमें नहीं है। अर्थात् इस 'है' में संभावना है, कुछ भी 'हो' जाने की वृत्ति है, जिसे व्याकरण की भाषा में विभक्ति-विहार (inflection) के रूप में स्वीकार किया गया है। हेडेयर कुछ उदाहरणों के द्वारा यह बात स्पष्ट करता है। ग्राम बोलचाल की भाषा में हम इस प्रकार के प्रयोग करते हैं:—ईश्वर है, पृथ्वी है, भाषण कक्ष में है, गिलाम चांदी का है, कुत्ता बाग में है, रमेश कक्षा में है आदि। इन सबमें 'है' के निश्चिन किन्तु मिश्रार्थक रूप है। तपन:— 'ईश्वर है' में ईश्वर वास्तव में विद्यमान है, 'पृथ्वी है' में पृथ्वी हमें अनुभवणम्य रूप में उत्पन्न है, 'भाषण कक्ष में है' में भाषण कक्ष में होगा, 'गिलाम चांदी का है' में गिलाम चांदी का बना हुआ है, 'कुत्ता बाग में है' में कुत्ता बाग में बैठा है या दौड़ रहा है, 'रमेश कक्षा में है' में रमेश कक्षा में पढ़ रहा है या पड़ा रहा है—के मिश्रार्थ गूढ़ीन किये जाते हैं। इनका अर्थ हमें भी प्राप्त किया जाये, एक बात स्पष्ट है कि 'है' के द्वारा

‘भू’ भिन्न भिन्न रूपों में प्रकट होता है ।

इस तरह यह निष्कर्ष प्राप्त है कि भू सामान्य (तुमुन्) अपूर्ण क्रिया (infinitive) होने के कारण अनिश्चित, अस्पष्ट और स्वतन्त्र है, किन्तु साथ ही साथ ‘है’ से अनिश्चितः सम्बद्ध होने से यह निश्चित, बद्ध और स्पष्ट भी है । अतः यह निश्चिन्-अनिश्चिन्, स्पष्ट अस्पष्ट और स्वतन्त्र-परतन्त्र के तर्कपरक विरोधों को समन्वित किये हुए है ।

भू (being) के व्युत्पत्ति विचार से भी कुछ लक्षण स्पष्ट होते हैं । हेबेगर ग्रीक, जर्मन, संस्कृत आदि अनेक भारोपीय भाषाओं के मूल धातु-रूपों का इस सदम में विचार करता है । हम अपनी सीमा-सामर्थ्य के अनुशासन में केवल सहित शब्दों पर ही विचार करेंगे । भू के मूल में ‘भू’ धातु है, जिसका अर्थ होता है प्रकट होना या आविर्भाव । अरूप और अनिश्चित कुछ इस शक्ति के द्वारा आविर्भूत या प्रकट (emerge) होता है । इसीसे सम्बद्ध धातु है भस्, जो प्राणार्थक या जीवनसञ्ज्ञक (living) है । इस परम्परा में ‘वस्’ धातु-रूप भी आता है, बसना, निवास करना, रहना (dwelling) अर्थात् स्थायित्व (enduring) । अतः भू-शक्ति के तीन लक्षण हैं—अस्ति, भवति और वसति । अर्थात् प्राणवन्तता, आविर्भाव और स्थायित्व । यह प्राचीन ग्रीक भू का रूप है । यह ऐसी शक्ति है, जो ऊपर आती है, उतिष्ठ होती है, उतिष्ठ रहती है और स्थायित्व-युक्त है । इस प्रक्रिया में स्वयमेव यह शक्ति एक सीमा ग्रहण कर लेती है । यह सीमा बाहर से थोपा गया बन्धन नहीं है, बल्कि इसके स्वयमूर्तत्व की उद्देश्य-रूप सम्पूति (fulfillment) है । आविर्भूत होने में ही यह सीमा अन्तर्निहित है । क्योंकि इनका आविर्भाव सीमाकारणतः अर्थात् रूपमय (morphe) होता है । फलतः यह वह अरूप प्राणवान् शक्ति है, जो स्वयम्भू है, स्वबद्ध है, स्वाश्रित है और स्वचालित है । यह शक्ति ही अदृश्यत्व (concealment) से व्यक्त होती है, तब भव का, भव में वस्तु या भूत का, आविर्भाव होता है, निर्माण होता है । इस आविर्भाव के मूल में शक्तिगत आन्तरिक विग्रह (conflict) है । यह विग्रह तोड़ता नहीं, जोड़ता है, सगठन करता है । हम एक अधूरे उदाहरण से इसे स्पष्ट करने का प्रयत्न करें । बीज में एक शक्ति है, जो अव्यक्त है, किन्तु जिसमें समाहित पेश है । सपर्प के परिणामस्वरूप शक्ति व्यक्त रूप (=पेश) की एक सीमा प्राप्त करती है । यह सपर्प या विग्रह उस बीजगत शक्ति में ही निहित है और इसी के माध्यम में पेश की सामाग्य, पत्ते, मूल, भूमि आदि संगठित या सूत्रित रहते हैं । यह सपर्प

होना है। वह भेद में अभेद, भिन्न में अभिन्न, अव्ययता में व्यवस्था और असूत्रता में सूत्रता उदित करती है। मनुष्य और भूत को सुवद्व करती है। भूत-समूह रूप-ग्राम (morphie) भू है। इस प्रकार मनुष्य सूक्ष्म स्तर पर भू है, भू (भव) में है और भू (भूत=वस्तु=ग्रन्थ) के साथ है। इसलिये भू की पुन-स्मृति (recall) से स्थूल स्तर को पार करना पड़ता है, क्योंकि सूक्ष्मस्तर अर्थात् भूत या रूप भू को आवरक्षित रखते हैं। इसलिये भू के इन रूपायित अस्तित्वों को नकारना (nihilation) उनकी पुनस्मृति के लिये अनिवार्य है।



प्रथम भू के विविध रूपों पर विचार करने की स्थिति में हम हैं। प्रमुखतः दो रूप द्रष्टव्य हैं:—(१) भूत (beings) और (२) भूतत्र (being-there)। प्रथम वस्तु-जगत् है और दूसरा मानवीय अस्तित्व। हेडेगर के अनुसार अस्तित्व भूतत्र अर्थात् मानव का ही है, भूत का नहीं। इसलिये अनिवार्य है कि 'अस्तित्व' क्या है, यह समझा जाये। हेडेगर की अस्तित्व की धारणा भी नवीन है, जो इस भू से प्रकाशित होनी है। अस्तित्व का सम्बन्ध नैतिक और धार्मिक क्षेत्र से नहीं है, बल्कि दार्शनिक अतिक्रमण अथवा अतीत भाव (transcendence) से है। 'होना' (to exist) वस्तुतः स्व से बाहर भव में होना है (to ex-sist=to stand outside) अर्थात् भवस्थ-अस्तित्व है। भव या सत्ता पूर्वप्रदत्त है, जिसमें मनुष्य का अस्तित्व सम्पूकन होता है और इस सम्पर्क पर वह आधिन रहता है। यह भू का बाह्यीकृत रूप (overtness of being) है अर्थात् सर्वोन्मुख और सवामिमुख, फलतः भव-सीमित। भू में आधिर्भाव और प्राक्दृष्ट की अतिक्रमणशीलता जलिन है। उसी अतिक्रमणशीलता (transcendence) का प्रकट बाहरी रूप अस्तित्व है। हेडेगर ने पूर्वं कीर्तित और आस्पृक्ष भी अतिक्रमणशीलता को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे इसे चेतना का गुण मानते हैं, जिसके द्वारा व्यक्ति स्वविकास के लिये स्वानीत और सीमा-तीत होने का प्रयत्न करता है। हेडेगर इसे चेतना का गुण नहीं मानता, बल्कि इस अतिक्रमणशीलता की प्रवृत्ति को मानवीय वास्तविकता के विधान में (या भू के विधान में ही समावधान के रूप में नलित करता है।

प्रथम तत्त्वम्यद्व द्वारा प्रश्न उठता है कि यह वास्तविकता क्या है? इन क्षेत्र में भी हेडेगर परम्परागत धारणा में परिवर्तन करना है। धर्मशास्त्र की

परम्परा में वास्तविकता की सम्भावना से प्रयत्न माना गया है।* अर्थात् वास्तविकता के विधान में ही कुछ समाध्य गुण हैं, जो उचित सम्पत्तों में परिपूर्ण होने हैं। लट्टू का मीठा स्वाद मुग के सम्पर्क में उत्पन्न होता है, जो 'रस' में प्रथम लट्टू के वास्तविक विधान में ही निहित है। इससे स्पष्ट दृष्टा कि रस की सम्भावना—रसवर्ती या गौण गुण है। हेरेयर के अनुसार यह परिभाषा अनुवर्ग अर्थात् भूत नर ही भीमि है, भूतन अर्थात् अनुवर्ग की वास्तविकता पर या भू पर लागू नहीं होती। इसलिये यह नहीं परिभाषा देना है कि वास्तविकता सम्भावना द्वारा निमित्त है।* अर्थात् वास्तविकता का विधान ही सम्भावित होने की क्षमता (अनिश्चयता) में निहित है, सम्भावना न ही वास्तविकता का विधान ही नहीं होगा। कथन: अनुवर्ग की वास्तविकता (अस्तित्व) के विधान में ही सम्भावना की क्षमता (अनिश्चयता) है। यह क्षमतात्मक गुण नहीं, अस्तित्व की विधानात्मक अनिवार्यता (structural necessity) है।

हेरेयर अपनी पुस्तक (Being and time) में कभी-कभी 'मूल्य' का प्रयोग नहीं करना, मरैव 'भूतन' (being-there) का करना है। 'भूतन' अर्थात् भू का लक्षण है। 'नर' का क्षेत्र विशेष या स्थान विशेष का वर्णन है। भूतन का क्षेत्र, वह क्षेत्र भू का निवास-स्थान (dwelling) है। इस प्रकार भूतन में भू मूल्य है और साथ ही साथ भूतन (मानव) भू के प्राकार (appearance) में स्थित है। भूतन भू में मानव (essentially) निहित है। क्योंकि इसका 'भाव' उसके अस्तित्व (अनिश्चयता) में ही निहित है।* इसका अर्थ यह है कि भू भूतन में स्थित होने शुरू भी विद्यमान नहीं है, इसके द्वारा मानव नहीं हो जाता और न वह भूतन के मूल्य का है। भूतन का अस्तित्व में ही वह अस्तित्व (existence) मान्य है।

भूतन ही अस्तित्व है। इसका अर्थ यह है कि यह विद्यमान है। 'दृष्टि' का अर्थ यह है कि यह विद्यमान है। 'दृष्टि' का अर्थ यह है कि यह विद्यमान है।

* 'I am there to put it in my'.

* 'I am there to put it in my'.

* 'I am there to put it in my'.

मन है ? यदि यह शरीर ही है, तो दूसरा शरीर 'इन्दिरा गांधी' क्यों नहीं है ? यदि शरीर की विशेषता (आकार-प्रकार, रूप-वुरूप आदि) 'इन्दिरा गांधी' है, तो ऐसा ही दूसरा शरीर यदि हो, तो क्या वह 'इन्दिरा गांधी' होगा ? स्पष्ट है कि नाम शरीर की ओर मनेन अवश्य जाना है, पर शरीर नहीं है । तो क्या यह घन्य करण है—एक विशेष घन्य करण ? घन्य करण का नाम इन्दिरा गांधी नहीं हो सकता, क्योंकि वह 'घन्य' होने के कारण या प्रचुर होने से विगिष्ट मज्ञा की सीमा के असीम होता है । नाम 'वहि' का होता है, वहि: ओ 'दृश्यमान' है । स्पष्ट है कि 'इन्दिरा गांधी' न एतान्त्रिक रूप में शरीर है और न घन्य करण, फिर भी इस 'नाम' में दोनों समाहित हैं । इन दोनों के समाहार में एक क्षेत्रविशेष निहित है । 'इन्दिरा गांधी' वह अस्तित्व है, जो क्षेत्रस्व है अर्थात् किसीकी बंदी है, किसीकी परती है वही पर काम करती है, कुछ भी हो सकती है आदि आदि । इस 'अस्तित्व' में शरीर (object) और घन्य-करण (subject) दोनों एतान्वित हैं, घू-रूप हैं । 'प्रधानमंत्रीत्व' और 'भारत' भी उसी क्षेत्र की ओर इंगित करते हैं । पतनः भूतन भू का अभिष्यन्त (overt) रूप है, जो क्षेत्र की सीमा में घावट है और भू होने के कारण अतिव्रमण नील, प्रबट और घाबिर्भूत होनेवाला अर्थात् अस्तित्व है । यह अस्तित्व चूँकि शरीर एवं घन्य-करण से समन्वित है, इसलिए नश्वर या अनित्य है । इसलिए नद्वयता या अनित्यता भी भूतन का निर्माणक मध्य है ।

भूतन अर्थात् मनुष्य, इस प्रकार भवस्व (being-in-the-world) है । उसके तीन परम्पर सम्बद्ध रूप हैं—(१) तथ्यता (facticity), (२) अस्तित्वता (existentiality) और (३) व्युत्ति (forfeiture) । ये तीनों प्रकार मनुष्य की भूतन सीमिष और अनित्य स्थिति से प्रादुर्भूत होते हैं ।

प्रदत्त भव तथ्यता है । मनुष्य भव में रहता ॥ । भव में स्थित भूत, वस्तु और अन्य परम्पर सम्बद्ध है । जन्म के समय मनुष्य स्वयं को इस भव में पाता है । इसका चुनाव वह स्वयं नहीं करता । इसी भव में वह अर्ध उत्पन्न करता है । मनुष्य भव की एकानेक वस्तुओं का एक भाग है । कलत दार्शनिक दृष्टि में कोई भी वस्तु 'उसकी' नहीं है, 'मेरी' नहीं है । यह भव इस रूप में मदित्य (contingent) है, इसमें घटित घटनाओं के सघात और उपदशियों की दशो मदित्य रूप में मनुष्य को स्वीकार करना पड़ता है । यही

भूतन या मनुष्य की सध्यता है। मैं अपने भव में-देवकाल में-रहता हूँ, किन्तु यह तब तक मेरा नहीं होगा, जब तक कि मैं प्रतिज्ञा (assert) नहीं करता, इसे अपनाता नहीं। प्रतिज्ञा करते ही यह भव मेरा हो जायेगा। मैं इसमें अपना अर्थ उत्पन्न करूँगा, इसलिए पूर्णतः मेरा अपना। स्पष्ट है कि यह 'भव' वंसा हो (कायं शेष का) अर्थ देता है, जैसा हम साधारण भाषा में 'शेक्स्पीयर के संसार' (World of Shakespeare) से ग्रहण करने हैं। हेडेगर यहां वंशानुगत विश्व की उपेक्षा करता है। उसका 'भव' सजीव और भू-मनुष्य का प्रकट होता है।

इस भव को अपनाने का काम मनुष्य अस्तित्वता के द्वारा करता है। भव को वह तभी अपना बना सकेगा, जब वह प्रदत्त भव और वस्तुओं से बांधे बंधे (emerge करे), उनका अतिक्रमण (transcend) करे और साथ ही साथ स्वयं का भी। तभी वह इसे अपना रूप (design) दे सकता है। इस तरह वह सदैव भविष्य की ओर अग्रसर होता रहता है। इस गति में वह भव और भवस्थ भूतों (वस्तुओं) को नवीन अर्थ देता जाता। उसके इस भव में ऐसी घटनाएं भी होती हैं, जिनका अनुमान नहीं लगाया जा सकता या जिनका पूर्व-कथन (prediction) नहीं किया जा सकता। कथनः मनुष्य को प्रदत्त तथ्यों का सुप्रयोग कर उनमें अग्रिम होना पड़ता है। यह अस्तित्वता भी मनुष्य की क्षरता या नश्वरता में उद्भूत है और मूलतः भू के आविर्भाव (emergence) गुण से मनुष्य को प्राप्त है।

च्युनि बाधा है, मनुष्य की अतिक्रमण के कार्य में धट्ट करती है। मनुष्य स्व को भव की वस्तुओं से बांधेलेता है, समीकृत कर लेता है। वह भव के मोह में प्रसक्त हो जाता है। कथनः वह अपनी स्वभावगत अतिरक्षता को भुलता देता है। भूतों के समान वह भूतों और दूमरों से शामिल हो जाता है। भूतों को वह प्रकाशित नहीं करता, अर्थ नहीं देता, बल्कि उनका दाग हो जाता है। इस तरह वह स्व-भाव को जलन कर देता है, उसमें च्युन हो जाता है और अपने 'भू' की उपेक्षा करता है और निरर्थक बायों और मोहों में मगल रहता है। हेडेगर के अनुसार आधुनिक काल में मनुष्य सर्वाधिक च्युन है, क्योंकि आज वह सबसे अधिक भूत से अथवा मौलिक जगत् में ही मगल है।

मनुष्य को च्युनि में बचने हुए अपनी अस्तित्वता को वापस रखना है और इस प्रकार अपने में निहित मनावता को पूर्ण करना है। वह यह कैसे

करता है ? इनके लिए मनुष्य के रहना, अस्तित्व विषय (mode of existence) और मृत्यु में उनके सम्बन्धों का विवेचन आवश्यक है ।

ब्रंसा कि पहले ही कहा जा चुका है, मनुष्य एक सम्भावना है । वह स्वा-
मीन अग्रिम भू (being-in-advance-of-himself) है । इसलिए उसे
एकानेक सम्भावनाओं में चुनाव करना पड़ता है और जब कि यह चुनाव अनिश्च
नहीं होता, इसलिए यह अनिश्चित है । उसे मनुष्य अनिश्चयपूर्ण रहना पड़ता
है । यह अनिश्चयपूर्णता पर आधारित सम्भावनाओं का चुनाव मनुष्य ही
पटित होता है, अमृत में नहीं । इसलिए उसके अस्तित्व की एक विधा है और
उस विधा का एक विधान या ढांचा (structure) भी है—यह है भवस्थ भू
(being-in-the world) अर्थात् मनुष्य में उगता अस्तित्व । उगता भू इस
मनुष्यता के द्वारा निर्मित है । अतः यह मनुष्य के भूतों (beings) से अर्थात्
वस्तु और अन्य मनुष्यों से—अनिच्छित सम्बद्ध है । वह उनसे निरपेक्ष नहीं वह
मनुष्यता । भूत-सम्बद्ध बाध, उद्देश्य, विन्यास, प्रयत्न—ये सब उसके अस्तित्व के
आधार हैं । उनका निरोध मनुष्य की सततता और विन्यास का मनुष्य है, निरपेक्ष
वस्तुओं का नहीं । इन मनुष्य की वस्तुएं मनुष्य के लिए उपयोगी (ready-to-
hand) हैं । ये वस्तुएं भी अपने सम्बन्धों से निर्मित एक मनुष्य में स्थित
हैं । मनुष्य का कुर्मी में, उस पर रहने कागज धातु में सम्बन्ध है । इस
प्रकार वस्तु की मनुष्य भी उसके सदस्यों और सम्बन्धों से निर्मित है,
वस्तु का एक अग्रिम मनुष्य है, जो मनुष्य (भूत) के सम्बन्ध प्रकट
होता है या मनुष्य उसे प्रकाशित (luminates) करता है । मनुष्य का
मनुष्य इन सम्बन्धों की व्यवस्था में बद्ध है, विन्यास उसके अस्तित्व सम्भावनाओं
की और अनिश्चयपूर्ण प्रेरित और निरपेक्ष है । अपनी सम्भाव्य योजनाओं
(projects) को अग्रिम करने के लिए मनुष्य इन वस्तुओं का उपकरण के
रूप में प्रयोग करता है । इस तरह प्रदत्त मनुष्य की मनुष्य अपनी सामर्थ्य के,
अस्तित्व के अनुसार पुनर्व्यवस्थित या पुनर्निर्मित करता है अर्थात् अपने देना
है । स्पष्ट है कि यह मनुष्य वैज्ञानिक अथवा दैर्घ्यवादी दर्शन के भौतिक-मनुष्य
(physical world) में पूर्णतः मिश्र है । पश्चिम के लिए बिल्कुल मनुष्य
और धार्मिक पूर्ण है । भारतीय के लिए शायद यह उतना अचरज भरा नहीं
है । यहाँ मनुष्य की मनुष्य-सागर माना जाता रहा है ।

वैज्ञानिक मनुष्य की वस्तुओं को प्रदत्त विरहो (vorhandene) के रूप में
गृहीत करता है, जबकि मनुष्य उनको उपकरण के रूप में । इनमें विरोध नहीं

३, किन्तु जीवन की दृष्टि में वैज्ञानिक का जगत् एकात्मिक और 'जीवन' रहित होता है, इसलिए एकांगी और भू की आवश्यकता करने वाला होता है।

मनुष्य की इस अवस्थिति का सम्बन्ध दूसरे व्यक्तियों में भी होता है, इसलिए यह 'दूसरों के साथ' (being-with-others) अवस्था सह-भू भी है। यह सह-भूत्व भी उसकी सत्ता का निर्माणक सत्त्व है। मनुष्य की सत्ता सामान्य है, महकमंमय है, फलतः परस्पर आश्रित है। नेता का धर्म है पार्टी, प्रजा और राजनीति और पार्टी भी नेता, प्रजा और राजनीति में संयुक्त है। फलतः मनुष्य वस्तुओं की उपकरण ही नहीं बनाता, दूसरे व्यक्तियों में भी संभावना की सम्पूर्ति में सहस्रता लेता है। हेडेगर का मनुष्य विषयीय (subjective), एकात्मिक और सचाय में विच्छिन्न नहीं है। वह गले तक दैनिक जीवन के पदार्थ में डूबा हुआ है, उसमें संयुक्त ही नहीं निमित्त ही है। देहार्त का आत्मनिष्ठ चेहना विशिष्ट 'मैं सोचता हूँ, अन मैं हूँ' के एक पक्षीय मानव के संबंध विपरीत हेडेगरो व्यक्ति साधारण जन है, जो प्रामाणिक बनकर ससाधारण होता ॥ हेडेगर इस प्रकार मनुष्य-विचार को धरती पर, सड़क पर ला सदा करता है।

मनुष्य दूसरों से सम्बद्ध है, इसलिए सामाजिक सम्बन्ध उसकी सत्ता के लिए अनिवार्य है। वह इनके उत्तरदायित्व में प्रामाणिक रूप में बच नहीं सकता। जब वह इनमें बचने की कोशिश करता है (जो प्रायः लोग करते हैं) तो वह मनुष्य न रहकर व्यक्तिस्वहीन इकाई (impersonal one=das man) रह जाता है, भू की भुला देता है और समाज-प्रचलित और प्रदत्त मनो, रीति-रिवाजों का उपकरण बन जाता है। उसकी मूलभूत संभावनाएं स्थिति हो जाती हैं और वह विषय-रूप (objectified) बन जाता है। मनुष्य में उत्तरदायित्व में बचकर इस अप्रामाणिक रूप में परिवर्तित होने की अदम्य सुलझादी वृत्ति है, यह उसकी सत्ता की चुनौति है। मनुष्य स्वयं को एक वस्तु या संभावना विहीन भूत समझने लगता है और अतिक्रमण या चुनाव की उपेक्षा करता है। मर्त्य में—वह मोहाविष्ट हो जाता है। हेडेगर इस मोह को भी सत्ता का ही घस मानता है, क्योंकि मनुष्य भी भूनातर्गत है। किन्तु मनुष्य इस भ्रम को इस मोह को नया रूप (modify) देता है, उसका प्रतिफल करता है, उसे करना चाहिए।

मनुष्य व्यक्तिहीन इकाई में अपने घावों अलग भव की गुनधर्मिता और

नया धर्म देकर करता है—अपनी सभावनाओं के सदर्थ में, उनके अनुसूप । यह 'अर्थ-दान' वैचारिक नहीं, अस्तित्वपरक होता है । भव का बोध उसे भव में स्वयं के धर्म-नियान् और सीमितता से उपजता है । इसलिए उसको अपने ही प्रयत्न और उद्योग में जिम्मेदारी के साथ इस भव का सामना करना पड़ता है । इस प्रक्रिया में यह 'अर्थ-दान' करता है । इस समय तथा मगन्विन धर्मोपलब्धि के लिए विज्ञान के भौतिक नियमों का भी उसे मानवीय सभावनाओं के प्रकाश में पुनर्मन्त्रित करना होता है ।

ऐसी परिस्थिति में उसके सामने प्रामाणिक और अप्रामाणिक जीवन के रूप प्रकट होते हैं । अप्रामाणिक जीवन में वह वस्तु (thing) या भूत बन सकता है, जबकि प्रामाणिक जीवन धर्मोपकार कर वह सच्ची सत्ता-भू-में साक्षात्कार कर सकता है । इस स्थिति में चुनाव अनिवार्य है । अप्रामाणिक जीवन में वह स्वीकृत प्रदत्त स्तर पर विचार और कार्य करता रहता है । वह दैनिक मुम-दुःख में तल्लीन हो जाता है, एक बाहरी अनाम उपस्थिति में शासित होता हुआ उसी को मुक्तदुःख, सकलना-असफलता के लिए उत्तरदायी मानने लगता है । यह समूह-जीवन है, जो भ भूक्त होने के कारण प्रत्यक्ष उचित प्रतीत होता है । 'मम ऐसा करते हैं' का गैरजिम्मेदाराना दृष्टिकोण अप्रामाणिक जीवन का परिचायक है । हेडगेर इसे बन्धन मानता है, मनुष्य की श्रुति मानता है । क्योंकि इसके द्वारा मनुष्य अपनी सत्तागत सभावनाओं में विमुक्त हो जाता है और अपने निस्मार अस्तित्व का दास बन जाता है । इस प्रकार वह स्व-निहित संभाव्य सत्य-भू-में अलग होकर रहता होता है ।

सत्य में अभिव्यक्त वस्तु कं, और यह ही उसमें संशय उत्पन्न करती है, एक दोष-भावना उपजाती है । वह अपने सत्य और सभावना में अलग भागता है, क्योंकि उसे ऐसा महसूस होता है कि उसका यह सत्य ऐसा है, जो उसकी वस्तुगत स्थिति, स्व-ध्ववस्था और समूहगत टोसता को विगुंजित कर देगा । यह वास्तविक विपत्ति है, क्योंकि वह सत्य (सभावना) निरिचित्त, उसे एकान्त और अडिग (maquette) बना देगा—सभावनाएँ सदैव व्यतिरिक्त होती । समूह और वस्तु से टूटने की धारणा, उसमें संशय उत्पन्न करती है, तो दूसरी ओर सत्य से अलग होने की अनुभूति भी इस संशय का कारण है । इसलिए संशय सामान्य बय नहीं है । अथ किसी विनिष्ट वस्तु में उपजता है, जबकि इस संशय का कोई निश्चित उत्पादक विषय नहीं होता । यह संशय सदैव-तत्क

घोर विनाशात्मक द्विविध है। यदि व्यक्ति इसमें भग्न हो जाता है तो वह वस्तु की घोर भागना है, वग्न्युग्न हो जाता है और परिणाम स्वरूप स्व-सत्य में विच्छिन्न हो जाता है, जबकि वह यदि इसका सामना कर लेता है तो वह स्व-सत्य की पूर्ति की ओर उन्मुक्त हो प्रवृत्त होकर कार्य-रत होता है। यह सनातन मनुष्य को इस अर्थ में स्वर्जन बनाना है। वह भू का माशाकार करना है, उसे स्वीकार करने या अस्वीकार करने का चुनाव या निर्णय अनिवार्य है।

मानव-अस्तित्व के चिन्ता (thought) मजक सशय में वह परिस्थिति पूरी तरह लक्षित होती है। भूतज (मानव अस्तित्व) पहले ही अवस्थ भूयमान भू है, इसलिए मविष्य में संक्रमित हो रहा है, किन्तु साथ ही साथ भव से या भूत से सम्बद्ध भी है। चिन्ता में वह तथ्य लक्षित है। चिन्ता के अन्तर्गत तीन उत्तर हैं। प्रथमतः व्यक्ति की सत्ता स्वानिश्चयन युक्त है, वह जो है सो नहीं है, बल्कि वह जो होगा सो है अर्थात् वह भूत नहीं है भूयमान है, संभाव्य है। इसलिए स्वरूपतः वह स्वातीत है, कुछ नया होने वाला है, जो अब नहीं है। उस भावना या भाव्य के लिए, उसकी उपलब्धि के लिए भावना 'चिन्ता' है। दूसरी ओर चिन्ता व्यक्ति की पूर्वप्रदत्त भव में उपस्थिति और भव में स्व-सत्य को सकल बनाने की प्राप्तिता को भी समाहित किये हुए है। और अन्तिम रूप में, चिन्ता के द्वारा मनुष्य के भवगत सम्बन्ध और कार्य, तत्त्वन्वय प्रभाव या भावना भी लक्षित होती है। इस तरह चिन्ता मनुष्य की वर्तमान, भूत और भविष्य की सब क्रियाओं को समेटे हुए है।

अब मनुष्य की व्यक्तिगत सत्ता की संभाव्यता की सम्प्रतिता जरूरी है। संभाव्यता 'है' नहीं, इसलिए यह अनन्त और अपूर्ण है। सान्ता और पूर्णता अप्राप्य ही रहती है। मृत्यु के आगमन से सब संभावनाओं का हरण हो जाता है। किन्तु मृत्यु भी तो संभावना है। जन्म होता है, कलन मौन आती है। इस संभाव्य मौन का भेदन मनुष्य प्रारम्भ में ही करता है। वस्तुतः मृत्यु उसकी सत्ता में ही समाहित है, उसे हटाया नहीं जा सकता। इसे प्रामाणिक रूप में स्वीकार करना आवश्यक है। व्यक्ति भरता है, इसका अर्थ है कि मृत्यु एक ऐसी सत्ता-गत संभावना है, जो अन्य संभावनाओं का हरण ही नहीं करती, बल्कि उनकी नश्वरता और अनिश्चितता भी मिट्ट करती है। मनुष्य शून्य (जन्म से पूर्व शून्य है—मनुष्य के लिए) में पैदा होता है और शून्य (मृत्यु) में विलीन हो

जाना है। मृत्यु से जीवन या सत्ता की असरता संभव होती है अर्थात् मृत्यु शून्य (nothing) होने की संभावना है, जो व्यक्तिगत सत्ता में ही समाहित है। मनुष्य की स्थिति में मनुष्य को यह प्रतीत होता है कि वह मर्त्य है, उसका अविर्भाव निरोधन (मृत्यु) के लिए है। यह तथ्य उसके दैनिक कार्य-व्यापारों में या अस्तित्वहीन जीवन-यापन में दबा-छिपा रहता है।

मृत्यु मनुष्य को प्रामाणिक जीवन-यापन का परिचय ही नहीं करवाती, उसे उस जीवन में सचिव भी बननी है। व्यक्ति सर्वत्र मृत्यु के आभास में रहता है। मौन कभी भी आ सकती है। उसका घना जीवन की सब वस्तुओं-धन, भी, राग, द्वेष, अधिकार, वैभव आदि को नष्ट, निरर्थक और निराधार बना देगा। इस तरह जीवन में मौन का स्वीकार वस्तुओं को सच्चे रूप में प्रकट करेगा, उनका अवमूल्यन करेगा। धन, अधिकार, रागद्वेष आदि का समूहगत मूल्यांकन हो जायेगा, उनकी निरर्थकता, अमर्यता, अस्थिरता, नष्टरता के प्रादुर्भाव में उनकी व्यक्ति की दृष्टि में कीमत भी घट जायेगी। ऐसी मौन की व्यक्ति तो स्वीकार करे या चुनावे-यह चुनाव उसे करना है। सामान्यतः समूह-व्यक्ति इसे चुनता है, अप्रामाणिक जीवन का चुनाव करता है और भ्रमों में 'अनास्तित्व' में जीता है। मृत्यु का चुनाव, उसका वरण मनुष्य को दैनिक जीवन के प्रति पण्डित, विरक्त या उदासीन नहीं बनायेगा, बल्कि उसमें एक तटस्थ भाव या स्थितिप्रज्ञा उत्पन्न करेगा, जिसमें वह दैनिक जीवन के व्यापारों में टणा नहीं जायेगा और स्व की तटस्थ नहीं करेगा। वह सीमित सापेक्षता के माप उन्हें स्वीकार करेगा। इस तटस्थ से उसके जीवन में आत्मशक्ति, सद्भाव और सहिष्णुता उत्पन्न होगी। (मृत्यु का सम्बन्ध 'नास्तित्व' से है, उनका विरोधन आये होगा।)

जीवन की इस प्रामाणिकता को प्रेरित करने वाली शक्ति व्यक्ति की मत्ता में ही निहित घन वरण (conscience) है, जो चुनाव में लिए बाध्य करता है और उसमें अस्वीकार का मूल्यांकन करता है। यह अप्रामाणिक होने पर उसे विवश करता है, अर्थात् प्रामाणिक बनावट उसे नष्टरता को पट्टवाने और उस में रहने की अनिवार्यता उद्घाटित करता है। यह घन वरण पूर्व-वर्षित चिन्ता के विज्ञान में ही है। यह मजबूत भू है, जो 'अवयव' (निमित्त) भू (दैनिक भूत-वस्तु से तटस्थ) का उद्बोधन करता है। इस भू की प्रेरणा से मनुष्य (मूल) अपनी अस्वीकृत नष्टरता को स्वीकार करता है। नष्टरता के दाय (अपूर्णता)

क्रिया में 'मैंने' भूत बना दिया और भविष्य को वर्तमान । अब 'पुस्तक खो गई' का भ्रामाण या अनुभूति मुझ में है तो मैं भूत को वर्तमान भी बना रहा हूँ । फलतः मैं कालावधियों का निर्माण करता हूँ और उन अवधियों को जोड़ता भी हूँ और दस कार्य का मूल भविष्य (भावित्व) है । इस प्रकार अवधियाँ मेरे सक्रमण या बहिर्गमन (ekstasies) पर आधारित हैं । निष्कर्षतः मनुष्य 'काल' को उत्पन्न करता है और उन्हें जोड़ता भी है और इस प्रक्रिया में वह सर्वत्र भविष्योन्मुख है । इसी गति के द्वारा वह भव में अर्थ उत्पन्न करता है, अपनी संभावनाओं के आनुकूल्य या प्रातिकूल्य के सदम में उसकी पुनर्व्यवस्था करता है । हेडेगर का यह काल-निरूपण भूत-शास्त्री (physicist) और अन्य पूर्व दार्शनिकों के मनों से भिन्न और नवीन है ।

मनुष्य अपनी नश्वरता या कालधर्मिता के कारण ही ऐतिहासिक है । वह एक विशेष समय भव में जन्म लेता है, फिर एक विशेष समय क्षुप्त हो जाता है । भव में जन्म लेने ही वह ऐतिहासिक क्षेत्र में आ जाता है । हेडेगर की ऐतिहासिकता की धारणा भी नवीन है । इतिहास का अर्थ भूतकाल ही नहीं है, क्योंकि भूत वह है, जो नहीं हो रहा है । इतिहास समकालीन भी नहीं है, जो अभी घटित नहीं होना, प्रवाहित होता है । इतिहास एक ऐसी घटना है, जो त्रिमासील है, क्रिया-प्रभावित भी है । यह घटना वर्तमान में से गुजरती है, किन्तु इसके कार्य-व्यापार भविष्य से निमित्त होते हैं और ये निर्णय भूत की संयुक्त क्रियाएँ हुए होते हैं । केवल वर्तमान इस इतिहास में नष्ट होता है । इस तरह इतिहास भी संक्रमणशील एक जीवन्त रूप है, जो मनुष्य के अस्तित्व में सम्मिलित है । मनुष्य कालावधि-अयुक्त है, इसलिए ऐतिहासिक है । वह भव-निर्माण करता है फलतः इतिहास का निर्माण करता है । सम्भवतः हेडेगर का मन्त्रव्य यह है कि मनुष्य हीनत्व और मानस की ऐतिहासिक अनिवार्यता से भावित्व नहीं है (क्योंकि मनुष्य के लिए 'ऐतिहासिक अनिवार्यता' नहीं होती, वेद के लिए अर्थात् वस्तु के लिए होती है), बल्कि वह स्वयं भूत काल की घटनाओं की पुनर्व्यवस्था करके 'इतिहास' का निर्माण करता है । स्पष्ट है कि प्रामाणिक मनुष्य के सदम में यह जान बही गई है । उनके लिए 'इतिहास' उनकी संभावनाओं की सम्पूर्ण में सहायक होना है ।

मनुष्य भूतों से सम्पृक्त होता है, उन्हें 'समस्या' है, इसलिए 'माया' की सहायता लेता है । यह हेडेगरी 'माया' सामान्य बौद्धिक माया नहीं है, जो

कथन (statement) के रूप में होती है। यह बुद्धिपूर्व प्रवस्था की ओर संकेत करती है, यह प्रातिभासिक है। भाषा (language) का मूल ग्रीक logos या legien की व्युत्पत्ति पर विचार करते हुए इन्हें वह भू में जोड़ा है। भू संगठित (gathered) रूप में व्यक्त होता है, यह logos है। भू के भू को पैदा करना, व्यक्त करना legien है। व्यक्त करने और पैदा करने की मूल क्रिया से भूतन्त्र की भाषा निमित्त है। जब मनुष्य भू के आवरण को चीर कर तत्त्व भू में प्रविष्ट होता है, उसे समझना (apprehend) है, तो शब्द आविर्भूत होता है। यह शब्द, यह भाषा भू है, भू शब्दादि हो जाता है। स्पष्ट है कि भाषा के भू में भू की समस्त अर्थात् भू के प्राकट्य की अनु-भूति-प्रातिभासिक प्रतीति-की सक्रियता है। मनुष्य हेरेणर के अनुसार प्राधारत, वाणीयुक्त है, इसलिए भू का वाणी रूप (भाषा) होना अनिवार्य है। इस रूप में भाषा काव्य होती है, जिसमें भू का सार (भू) प्रकट होता है। इसलिए कुछ भाषा भू के संगठित सार (भू) को अनावरण करती है। अतः वह काव्यारमक ही हो सकती है।

इसी में मिलनी जुगनी हेरेणर की सत्य की धारणा है। ग्रीक शब्द की व्याख्या के द्वारा यह मिश्र किया गया है कि सत्य अनावरण है, उत्पादन है। मनुष्य भू में स्थित अनेक वस्तुओं को जब उनके कुछ रूप (भू रूप) में अनावरण कर लेता है, तो वह सत्य की उत्पत्ति कर लेता है। स्पष्ट है कि सत्य और भू का तात्त्विक सम्बन्ध है। समझन यह अनावरण भी प्रातिभासिक स्तर पर होता है, अर्थात् प्रतीति में जब भू भू-संयुक्त रूप में प्रकट हो, तो सत्य प्रकट होता है। मनुष्य का प्रायोगिक जीवन भी इतिवृत्त सत्य है।

यद्यपि हम बहुत ही महत्वपूर्ण समस्या 'नास्तिग्व' (non being or nothingness) की ओर अभिमुख हो रहे हैं। इसका कुछ महत्त्व रहने दिया या चुदा है। मनुष्य भू का स्वीकार करता है, या वह 'नास्तिग्व' को ही स्वीकार करता है, क्योंकि 'नास्तिग्व' जीवन का मूल और अन्त है। यह 'नास्तिग्व' क्या है? हेरेणर के अनुसार यह विचाररूप नकार (notional negation) नहीं है और न वह 'कुछ नहीं' (not anything) है, जो भू का विरोधी है। 'नास्तिग्व' नकार का मूल अर्थ है और वह है, जो 'अस्तिग्व' को प्रकट करता है और इस प्रकार मनुष्य के लिए अनुभवमान है। यह भू का ही अन्त है, भू का विरोध (opposite) है। इस 'नास्तिग्व' की अनुभूति अस्तिग्व के अर्थ

(modes) के द्वारा होती है, बौद्धिक क्रिया से नहीं। संन्यास के माध्यम से ही 'नास्तित्व' प्रकट होता है।

इसलिए यह तर्कनीति है। संन्यास में क्या होता है? व्यक्तिगत सत्ता के द्वारा निर्मित मुरझामय बोधगम्य भव की सार्यकता नष्ट हो जाती है और व्यक्ति भूतों के-भव के-प्रकृत रूप से साक्षात्कार करता है; बोधगम्य भव के नास्तित्व की अनुभूति होती है। इस नास्तित्व के अनुभव में भव अपने असंस्कृत, प्रकृत और समीप रूप में प्रकट होता है और साथ ही साथ आश्चर्यजनक भू प्रकट होता है। 'नास्तित्व' में भू प्रकट होता है अर्थात् नास्तित्व भू में ही समाहित है, उसकी तिरोभाव की शक्ति में। नास्तित्व 'अभू' नहीं है। नास्तित्व इस प्रकार बुद्धि-निर्मित भव का लोप है और भू-साक्षात्कार का साधन है। यह साक्षात्कार मनुष्य में पुनः प्रारम्भिक आश्चर्यमय प्रश्न 'भू क्या है?' को जागृत करता है।

ऐसे मनुष्य का मूल्यों से क्या सम्बन्ध है? हेडगेर मूल्यों की भू के साक्षात्कार के लिए प्रावश्यक ही नहीं, बल्कि बाधारूप भी मानता है। मूल्य मूलतः मनुष्य की इच्छाओं का वस्तुनिष्ठ (object) रूप हैं, फलतः आत्मनिष्ठता पर प्राथम्य है। मनुष्य स्वयं से स्वतन्त्र इनकी सत्ता मानने लगता है और इन्हीं से अनुयायित होकर जीवन-यापन करने लगता है फल यह होता है कि वह मूल्य की ओर जाता है, भू की ओर नहीं। इस प्रकार वह भू से दूर होना जाता है उसे भुला देता है। मूल्य भू को आवरणित करते हैं, भू के सत्य को प्रकट होने से रोकते हैं। स्पष्ट है कि यहाँ हेडगेर सामाजिक प्राणी द्वारा निर्मित नैतिक, राजनीतिक और कलात्मक मूल्यों के स्थिरीकरण का विरोध करता है। किन्तु मूढम दृष्टि से वह नीति-विरोधी नहीं समता, क्योंकि नीति-विरोध, व्यक्तिगत वृत्तियों और इच्छाओं पर प्राथम्य है, जिसका नाश मनुष्य के नास्तित्व के अनुभव या संन्यास की अवस्था में हो जाना है। हेडगेर के दर्शन में नैतिकता नहीं है, बल्कि सदाचार है, जैसा वैदिक 'ऋत' की धारणा में प्राप्य है।

•

अब हम हेडगेर के मन का सारांश* प्रस्तुत करने की स्थिति में आबद्ध हैं। भू के प्रकट होने वाली, आविर्भाव मनुक्त, स्थायित्व युक्त शक्ति है, या

- यह सारांश लेखक की समझ से प्रस्तुत किया जा रहा है, हेडगेर की भाषा में नहीं।

संबंधापी है। भूत उम शक्ति का फल है, धाकार है, जिसमें भू धावरणित रूप में है। भूत के दो भाग दृष्टव्य हैं—(१) स्थूल भूत (वस्तुएँ), जिनमें भू सम्पूर्ण रूप से अभिव्यक्त हो चुका है, फलनः सूक्ष्म रूप में अवस्थित है, स्थूल से धावरणित। (२) भूतत्र, जिसमें भू स्थूल और सूक्ष्म दोनों रूपों में अभिव्यक्त हो रहा है, शरीर और चेतना के द्वारा अर्थात् 'दोत्र' के द्वारा। इसलिए भूतत्र भीमावयव भू है। भूतत्र अर्थात् मनुष्य में भू शक्ति है, जो स्वयं स्थूल भू से संयुक्त है, इसलिए उसके अग्रामाणिक होने की—स्वयं को स्थूल भूत समझने की—प्रवृत्ति है। संप्राप्त का सर्जनारमक रूप इस प्रवृत्ति को भू की ओर अर्थात् प्रामाणिकता की ओर उन्मुख करता है। प्रामाणिकता में बौद्धिक मव (Intellectual world) की असत्यता प्रकट होती है और मनुष्य भू से साक्षात्कार करता है अर्थात् स्वयं में और भूत में भू का दर्शन करता है। यह अनुभूति भाषा में प्रकट होती है और यही सत्य है।

भू मूल शक्ति है, जो चेतन-जड़ के विचारों के परे है। उसका विकास जड़ और चेतन में होता है। उसकी पुनर्सृष्टि या अनुभूति भाज के व्यक्ति (पश्चिमी व्यक्ति) के लिए अत्यन्त आवश्यक है। क्योंकि भाज का पश्चिमी शक्ति भूत-प्रस्त है अर्थात् विज्ञान-प्रेमी है या प्रत्यय (राजनीतिक-मिडान्त) प्रेमी। बुद्धि कार्य से विभक्त संसार में जीता है। इस बुद्धि कार्य ने ईश्वर को भगा दिया है, मनुष्य की विक्षिप्ता को नष्ट कर उसे समूह-मानव बना देगा है, और साधारण (mediocre) को प्रमुख बना दिया है। इस बुद्धि कार्य ने मनुष्य को स्थूल भूत सदृश विषय (object) में परिवर्तित कर दिया और स्थूल भूतों को भी उनके मनों से-सम्बन्धों से-वियुक्त कर अर्ध-सत्य की प्राप्ति की है, जिन्हें दुर्भाग्य से ध्यान का मनुष्य पूर्ण सत्य समझकर सत्य को धावरणित कर रहा है। मनुष्य शरीर के स्तर पर अर्थात् मनोविज्ञान के स्तर पर भी रहा है, वह आध्यात्मिक स्तर की—विश्व के ऐक्य की भूल गया है। अतएव 'भू' के प्रश्न की प्रामाणिक आवृत्ति भाज की ज्वलंत आवश्यकता है। इसके लिए अनिवार्य है कि विचारक प्लेटो के बाद के पूरे विचार की तीक्षा करे और उसके धामक प्रभाव को छोड़े। नये ढंग से मूल दृष्टि के साथ का प्रश्न पूछे।

हेडेगर का मन भारतीय उपनिषद-दर्शन के प्रयाति समान है । भू, भूत, भूतत्र, भव, नास्तित्व आदि के समकक्ष ब्रह्म या परमभाव, जड़, जीव, (आत्मा), भव, माया आदि की धारणाएँ हैं । काल की धारणा भी भारतीय धारणा से मिलती जुलती है । यहां हम सविस्तार विवेचन करने की स्थिति में नहीं हैं, केवल तद्विषयक संकेत देना समीष्ट है ।

हेडेगर भारतीय दर्शन से प्रभावित है या नहीं, निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता । वह अपने ग्रंथ (Introduction to Metaphysic) में भू, भाव, अस्ति, वसति आदि संस्कृत शब्दों का उल्लेख अवश्य करता है । संस्कृत के भू, भाव, अस्ति, वसति, वद् आदि के अनेक व्युत्पत्ति-सम्य प्रर्थों की उपस्थिति हमें हेडेगर के मत में प्राप्त होती है—विशेष रूप से 'भाव' शब्द के अनेक प्रर्थ हेडेगर के भू में समिहित हैं ।



ज्याँ पाल सार्त्र

(Jean Paul Sartre)

सार्त्र अस्तित्ववाद का सबसे अधिक प्रसिद्ध विचारक है। इस प्रसिद्धि का प्रमुख कारण यह है कि वह दार्शनिक के साथ बड़ा ही सफल कलाकार भी है। उसने उच्चकोटि के नाटक, उपन्यास और कहानियाँ लिखी हैं, जिनमें समकालीन यूरोप की सामाजिक, राजनीतिक और नैतिक स्थिति का बड़ा सजीव, व्यर्थ, पर पीड़ादायी चित्रण हुआ है। कला, जहाँ भावनात्मक स्तर सम्बद्ध होती है, मनुष्यों के लिए सहज ग्रह्य है, कथतः अधिक प्रभाव क्षम होती है। विश्व की बहुमन्या सार्त्र को, उसकी कला के द्वारा ही जाननी है। इस लोकप्रियता ने जहाँ सार्त्र के अस्तित्ववाद को अत्यधिक महत्ता दी है, वहाँ उसके दर्शन का गन्तव्यकक्ष भी का शिकार भी बना दिया है। सामान्यतः लोग उसके पात्रों के महिमा, अर्थव्यवहार, व्यावहारिक जीवन को ही सार्त्रवाद समझ लेते हैं और उस जीवन के गूढ़ दार्शनिक भाषार को नहीं पकड़ पाते। कब यह होता है कि अक्षरपट्टे लेखक मृत्यु, संन्यास, काम-वासना, असामान्यता आदि की ही मार्ग की दुहाई देकर उरटी करते रहते हैं। भाग्य में भी साहित्य-जगत् में मार्ग—अन्य देशों के समान—इसी रूप में गूढ़ हो चुका है।

बीजिंगार्ड ने समान मार्ग के जीवन को भी उसके दर्शन में अलग नहीं दिया जा सकता। मार्ग का दर्शन उसके जीवन का ही परिणाम है। इसलिए मार्ग के व्यक्तित्व को एक मूढ़ भाँड़ी प्रान करना अत्यन्त आवश्यक है। मार्ग का जन्म मई १९०५ में पेरिस में हुआ। उसके परिवार में निश्चित धर्म-परम्परा नहीं थी। रोमा के वीर और प्रोटेस्ट दोनों के संविधान की उसे प्रभाव के रूप में प्राप्त हुए। माता पिता का छोटी उम्र में ही

देहास्त होने के कारण उसे अपने नाना के साथ (Larochele में) रहना पड़ा । उमरा बचपन छोड़े में पुष्पों के बीच ही बीता । इसका प्रभाव उसके दर्शन में व्यक्तिवादिता के रूप में प्राप्य है । पेरिस-विश्वविद्यालय के अध्यापक-शिष्यसमूहाविद्यालय में गिया प्राप्त कर वह जर्मनी में दर्शन के अध्ययन हेतु हमरल का गिप्य रहा । फ्रांस में जाने के बाद कुछ समय तर उसने स्कूल में अध्यापन किया और १९३६ में वह सेना में भर्ती हो गया । १९४० में जर्मनों द्वारा बन्दी बनाया गया और एक सान तक बन्दी जीवन के अनुभवों के परवान् भवस्थाना के कारण वह मुक्त कर दिया गया । फिर वह जर्मनी के सश्रिय प्रतिरोध में लगा रहा, दर्शन का अध्यापन करना रहा । इसी समय उमरा अपनी प्रसिद्ध दार्शनिक पुस्तक Being and Nothingness की रचना की । मार्ग के इस विविध संघर्षपूर्ण जीवन का गहरा प्रतिबिम्ब उसके सिद्धान्त पर दिखाई देता है । अब यह स्वतंत्र मति-जीवी के रूप में ही जीवन-यापन कर रहा है । अभी निम्नले वर्ष उमने नोबल पुरस्कार को अपने दर्शन में असंगत मानकर अस्वीकार कर दिया था ।



सार्ग का दर्शन 'चेतना' (being-for-itself) और वस्तु (being-in-itself) के द्वैत पर आधारित है, यद्यपि अन्तिम सत्ता वह वस्तु की ही मानता है । चेतना तो केवल अभाव (lack) या अवस्तु (nothing) है । इस पर विस्तार में विचार उपयुक्त समय पर होगा, यहाँ इतना जान लेना पर्याप्त है कि सार्ग का यह द्वैत देकार्त के विषयी-विषय के द्वैत से विभिन्न है । सार्ग देकार्त के विरुद्ध विषय (object) को प्रमुखता देता है और ईश्वर में विश्वास नहीं करता ।

दृष्टिनां और हसरल का अनुसरण करते हुए सार्ग भी 'चेतना को' .. की 'चेतना' मानता है । चेतना सर्ववस्तु को चेतना (consciousness of something) होती है, अर्थात् वह निदिष्ट है । उसकी सत्ता वस्तु (being in-itself) पर पूर्णतः आधारित है । वस्तु न हो, तो चेतना भी नहीं होगी । यह 'चेतना' अचेतन वस्तु की चेतना है, अर्थात् इस तथ्य का आभास है कि चेतना वस्तु नहीं है, यह अवस्तु (nothing) है । चेतना का यह बोध विचार कार्य (reflection) के बिना ही सम्पन्न होता है, इसलिए यह विचार-पूर्व

में अपनी ही चेतना के रूप पर विचार करता हूँ । इस तरह चेतना में 'गुण' अर्थात् व्यक्तित्वगतता अर्थात् 'मैं' की उत्पत्ति है चेतना के विचाररूपक स्तर पर होती है ।

चेतना अवस्तु (nothing) है, 'कुछ नहीं' है । इसका अर्थ हुआ कि चेतना वस्तु (being-in-itself) के बाहर है और वस्तु नहीं है, वस्तु से भिन्न है । यह वस्तुगत कार्य-कारण नियम से इसीलिए मुक्त है, फलतः स्वतंत्र है । इसकी गति का भाविकरण नहीं किया जा सकता । सार्थ चेतना को 'कुछ नहीं' ही नहीं मानता, सब प्रकार के नकारों (negations) की जननी भी मानता है । नकार अवस्तु या 'कुछ नहीं' से ही उत्पन्न हो सकते हैं, वस्तु या 'है' से नहीं । फलतः यह 'कुछ नहीं' इस चेतना में ही है, जिससे चेतना निस्सार सिद्ध होती है, इसका कोई निश्चित स्वभाव (human nature) नहीं माना जा सकता । यह खोखली है, अभाव है । इसी कारण से यह वस्तु की ओर स्व से गमन (transcend) करती है । सामान्य जीवन में प्राप्त मनुष्य की चेतना के तीन कार्यों के द्वारा सार्थ यह सिद्ध करता है । हम दैनिक जीवन में प्रश्न करते हैं, विनाश देखते हैं और करते हैं तथा निषेधात्मक निर्धारण करते हैं ।* एक उदाहरण से इसे समझें । क्या रमेश कमरे में है ? इस प्रश्न में ही 'न होने' की संभावना निहित है । रमेश कमरे में हो सकता है, उसी प्रकार नहीं भी हो सकता । स्पष्ट है कि प्रश्न नहीं होगा तो इस 'नहीं होने' की संभावना ही नहीं होगी । प्रश्न मन में उपजता है, इससे सिद्ध होता है कि मन में प्रस्तुत विषय से सम्बन्धित 'कुछ नहीं' है, अभाव है । इस प्रकार प्रश्न का उत्पादन चेतना के अभाव (nothing) को सूचि करता है और प्रश्न का उत्तर नकार या अवस्तु (negative and non-being) की सर्जना । मान लीजिए इसका उत्तर यह है कि रमेश कमरे में नहीं है । रमेश का कमरे में 'न होना' (non-being) अर्थात् 'नहीं' इस उत्तर के द्वारा ही सञ्चित होता है । कमरे अर्थात् वस्तु के लिए रमेश का 'न होने' का कोई अस्तित्व नहीं है । कमरा कमरा है, चाहे रमेश हो या मुरेश हो या दोनों नहीं हों । अब प्रश्न यह होता है कि यदि इस प्रश्न का उत्तर सकारात्मक (affirmative) हो तब ? तब भी सार्थ के अनुसार नकार होगा । 'कमरे में रमेश है ।' इस उत्तर में कमरे की बहुत सी

* Interrogation, destruction and negative judgements.

अन्य वस्तुओं को नकारा गया है। संशय में कमरे को हो नकारा गया है, क्योंकि 'रमेन' में 'रमेन' के अनिश्चित अन्य वस्तुओं को चेतना से हटा दिया (eliminate) गया है और इस तरह नकार की सृष्टि हुई है।

'तूफान ने वस्तु में मरान विरादिते।' 'मिनाम फूट गया।' आदि अनेक विनाशकारक उक्तिओं की यथार्थता हम दैनिक जीवन में अनुभव करते हैं। हम स्वयं भी विनाश करते हैं और मरते हैं, इसलिए विनष्ट होने हैं या हो सकते हैं। 'तूफान' मरान नहीं गिराता, हमारी द्रष्टा चेतना उसे गिराती है। क्योंकि तूफान तो अपनी विनाश करता है, 'मरान' है इसमें वह निरपेक्ष है। इसी प्रकार मरान भी नहीं 'गिरना' है, उसे 'गिरना' और 'उठना' प्राप्त ही नहीं। वस्तु के प्राणविक विधान में जो परिवर्तन होता है, उनकी प्रतीति अचेतन वस्तु को नहीं होनी, केवल चेतना की होनी है। इसलिए 'गिराना' 'गिरना' 'फूटना' 'टूटना' 'मरना' आदि विनाशकारक क्रियाओं का अर्थात् अभाव का जन्म चेतना से ही होता है।

नकारात्मक निर्धारण (negative judgement) के द्वारा भी चेतना अभाव या अवस्तु (non-being) को उत्पन्न करती है। मैं कमरे में जाता हूँ और चारों ओर देखकर निर्धारण करता हूँ कि रमेन नहीं है अर्थात् कुछ वस्तु नहीं है। फलतः चेतना के द्वारा ही यह अभाव प्रादुर्भूत होता है।

इस प्रकार यही निष्कर्ष प्राप्त है कि अभाव या नकार वस्तु (being-itself) में नहीं है, फिर भी वह वस्तु के आधार पर खड़ा होता है। चेतना इसे वस्तु की भूमिका पर निर्मित करती है। मानवीय यथार्थ बोधाभिन होने के कारण चेतना के बिना नहीं रह सकता। वस्तु में बोध नहीं है। वह जानती नहीं है, केवल चेतना ही जानने का काम करती है और इस निरन्तर ज्ञान-कार्य के द्वारा वह विश्व में नकार पैदा करती है। मनुष्य की चेतना सर्वत्र इन नकारों के द्वारा विश्व का वर्गीकरण, सीमा-निर्धारण और व्यवस्थित करती रहती है अर्थात् वह नये विश्व का निर्माण करती है—वस्तुओं का नव स्रजन करती है। इसलिए सार्थक का विश्व 'मेरा विश्व' (my world) है, जिसका चेतनात्मक स्वरूप है, वस्तुगुण निरपेक्ष स्थिति मान नहीं है। यह चेतना द्वारा स्रजित विश्व है। चेतना अवस्तु है, इसलिए इसका घर्म नकारना (nihilation) हो है। इसका अर्थ गवकुश की अनुपस्थिति (the absence of all being) है। चेतना स्थूल वस्तु का अभाव (absence or negation of some

concrete being) है। अर्थात् चेतना स्पष्ट वस्तु नहीं है, मूढम है और इसमें गति (activity) के अतिरिक्त कुछ नहीं है। वस्तु में बाहर और वस्तुगत दुष्टों में रहित होने के कारण ही यह स्वतन्त्र (free) है। चेतना मानवीय मूल्य या चेतना स्वतन्त्र है स्वतन्त्रता ही है। उनीरित वस्तुत्व का कोई निश्चित मूल (essence) अतिरिक्त नहीं बिना आ सकता। उसकी स्वतन्त्र गति सर्वत्र स्व का नव मर्मन करती रहती है। फलतः सब मानवतत्त्व परिभाषाओं का अतिरिक्त करती रहती है।

इसलिए इस स्वतन्त्रता के प्रति संबंधित आशय (anguish) के द्वारा होता है। आशय (anguish) स्व-ज्ञान का द्वार है, जो अनेक सम्भावनाओं के आवेगों सामने होने पर व्यक्ति में द्विचक उत्पन्न करता है। वस्तु करने का-चुनाव करने का द्वार और उस चुनाव का उत्तरदायित्व लेने का भय ही आशय (anguish) है। यह आशय (anguish) स्वतन्त्रता की विनिर्दिष्टता है अर्थात् स्वतन्त्रता का भाव होने ही आशय (anguish) की अभिव्यक्ति हो जाती है। अनेक स्थितियों में यह नहीं उत्पन्न होती, क्योंकि वे कभी स्व पर विचार नहीं करते अर्थात् मैनिफेस्ट स्तर पर नहीं जीते, केवल अतिरिक्त मूल्य, व्यवस्था या परिपाटी के आदेशों के अनुसार कार्य करने हैं। यदि कमीकमार उन्हें इसकी अनुभूति होती भी है, तब भी वे इस पर सोचने के बजाय इससे दूर भागने हैं—विभीषण धर्म का दर्शन के मिथ्यात्व की निश्चिन्ता की ओर। और इस प्रकार अपनी जिम्मेदारी के बोझ या दुष्ट से बचने की कोशिश करते हैं।



चेतना 'कुछ नहीं' है, फलतः यह अभाव (lack) और एषणा (desire) है। अभाव वस्तु में नहीं होता, क्योंकि वस्तु तो अपने प्रत्येक रूप में अचेतन होने के कारण भाव और पूर्ण होती है। अभाव मानवीय चेतना के साथ ही उत्पन्न है। चांद आभा है, पूरा नहीं है—यह 'पूरेपन' का अभाव चेतना द्वारा ही निर्दिष्ट होता है अर्थात् चेतना ही अभावग्रस्त है। पूरे चांद को संभावना से चेतना चांद के अपूर्णपन की, अभाव को महसूस करती है। चेतना प्रदत्त तथ्यों के आगे जाकर सम्भाव्य का रूप निर्माण करती है। यह क्रिया ही अपने आप में चेतना में उपस्थित अभाव का परिणाम है। इसी प्रकार एषणा भी वस्तु न होने के अभाव की अनुभूति है। चेतना पूर्णता (totality) प्राप्त करना

को भूत, वर्तमान और भविष्य में निमाजित करती है। फिर चेतना का भूत क्या है? चेतना का ठोस रूप (solidification of the for-itself) ही चेतना का भूत काल है, यह वस्तु (in-itself) के समान हो जाता है। इसका यह अर्थ हुआ कि 'मिरा भूत' जाल सम्भावना विहीन निश्चिन्त मत्ता बन गया है और चेतना का विषय (object) हो गया है, विषयी नहीं। चेतना अन्य विषयों के समान इस विषय का भी अतिव्यमण करती है।

वर्तमान के बारे में मार्ग मौलिक-रोति में विचार करता है। उसके अनुसार दार्शनिकों और सामान्य मनुष्यों ने वर्तमान के महत्त्व को भुला दिया है। वर्तमान का मतलब किसी वस्तु के सम्मुख (मानसिक रूप में) उपस्थित होना है और यह अनुपस्थित होने का विरोधी है। स्पष्ट है कि यह उपस्थिति-अनुपस्थिति चेतनाश्रित है। इसीलिए वर्तमान चेतना की वस्तु के प्रति उपस्थिति है, नाशी है, यह प्रतीति है कि मैं वस्तु नहीं हूँ। यह वर्तमान वस्तु का सदिन नकार है या तत्त्व-स्थित वस्तु का प्रतिक्लमण है। इस प्रकार वर्तमान भूत के समान स्थिर न होकर गतिशील (fligbt) है और भूत से भविष्य की ओर भाग रहा है। मार्ग की यह वर्तमानविषयक धारणा वस्तु के प्रति मस्तिष्क की तत्परता ही प्रतीत होती है।

इसी प्रकार भविष्य भी चेतनाश्रित है। मानवीय चेतना के बिना भविष्य की भी कोई स्थिति नहीं है। चेतना 'आनती' है योजना बनाती है अर्थात् भविष्य की ओर गमन करती है और पुनः स्वोन्मुख होती है। भविष्य-सार्थ की भाषा में—चेतना का चेतना से सम्बन्ध है (relation of self to self) अर्थात् मेरी वर्तमान की चेतना गतिशील होने से जिस भावी चेतन रूप की कल्पना करती है, उसी भावी रूप का पूर्व चेतना से सम्बन्ध भविष्य के द्वारा स्थापित होता है। इसकी यों भी समझा जा सकता है कि चेतना अभाव रूप है, बाद के अनुप्रेषण की साक्षी (witness) है और इसी वर्तमान अनुप्रेषण (अभाव) के कारण वह भावी प्रेरण (भाव) की कल्पना करती है। अनुप्रेषण और प्रेरण में दूरी है, सम्बन्धराहित्य है, इस सम्बन्ध का चेतन विधान ही भविष्य है। इस प्रकार भविष्य चेतना के अभाव की पूर्ति का प्रयत्न है, चेतन और वस्तु की सह-उपस्थिति (co-presence) की एषणा-पूर्ण चेतना का यह अभाव कभी पूरा नहीं होगा, चेतना कभी भी वस्तुरूप नहीं हो पायेगी अर्थात् सह-उपस्थिति की अवस्था नहीं प्राप्त कर सकेगी। इस प्रकार प्रत्येक भविष्य या भावी पूर्णता का सपना या प्रयत्न भूत बनता जायेगा तथा

मानव निरन्तर इस निष्फल गति में पिसता रहेगा ।

- भूत संभवानारहित है, जबकि भविष्य चेतना की स्वतन्त्रता से बिड़ है अनिश्चित है । फलतः 'हो सकेगा' और 'नहीं हो सकेगा' की अस्थिरता (fragility) का साथ मनुष्य पर मँदेव रहेगा । भविष्य की इसी अनिश्चित समस्या-रूप अर्थात् 'स्वतन्त्र' सत्ता से मनुष्य में अंगुष्ठा (anguish) पैदा होता है ।

मार्ग समय से एक विशेष आंगिक एकता (organic unity) देवता है । यह एकाता द्विविध है—(१) समय में एक निश्चिन्त सारतन्त्र्य (पूर्व-परवाद का क्रम) है, जिसमें स्थिर समयकालिकता (temporality) कहा जा सकता है और (२) समय में विशेष परिवर्तन का मार्ग भी प्रत्यक्ष है, जिसमें वर्तमान भूत बन जाना है । यह गतिशील temporality है । यह विभाजन वाद से प्राप्त किया गया है, पर उतना स्पष्ट नहीं है । इसलिए कुछ विचार में विचार करना आवश्यक है ।

(१) विश्व अथवा मानवीय यथार्थ का स्थिर समयकालिक रूप पूर्व और परवाद में बँटा हुआ है । इस समय की इकाई क्षण (instant) है, जो स्वयं भी कुछ क्षणों के 'पूर्व' है और कुछ अन्य क्षणों के 'परवाद' स्थित है । इस प्रकार यह क्षण समय-क्रम से बँट होने के कारण समयकालिक बनता है, यद्यपि स्वयं में यह अतन्त्र (intemporal) है । क्षणों का परस्पर सम्बन्ध हेतुर्वादि विचारों के लिए कठिन समस्या रहा है, किन्तु मार्ग इसका सरलता से निराकरण कर देता है । उसके अनुसार क्षण का सम्बन्ध वस्तु में नहीं, चेतना में है । यह चेतना ही 'पूर्व' और 'परवाद' का सम्मिलन करती है अर्थात् क्षणों को जोड़ती है । चेतना ही समय में एकता लाती है तथा उसके क्रम का निर्माण करती है । चेतना स्व में अनेक दिशाओं में अहिंसुक्त होती है । अतन्त्र पूर्व-बाध मेरा पूर्व है और भविष्य मेरा परवाद । मार्ग भूतकाल को वस्तुमान मानता है, तो भी वस्तु और भूतकाल में जोड़ा अन्तर करता है । क्रम वस्तु है । जब क्रम की चेतना से क्रम का नकारा गया है अर्थात् 'चेतना क्रम नहीं है' की प्रतीति होती है । किन्तु भूतकाल वस्तुमान होने हुए भी-दुसरे शब्दों में, चेतना द्वारा नकार दिया जाने पर भी-चेतना में वस्तुमान रहता है और इसके सब कार्यों के लिए भूमिका का कार्य करता है । भूतकाल वस्तु के समान पीछे भूतकाल या वस्तु की तरह स्पष्ट नहीं होता मँदेव मान रहता है । वह ज्ञान

(knowledge) का रूप धारण कर लेता है । इस प्रकार चेतना भूत की ओर गमन करती है ।

चेतना का दूसरा गमन (ecstasy) भविष्य की ओर होता है । वह सम्पूर्ण के प्रयास में यथास्थिति से निकल कर भविष्य में वृद्ध पड़ती है । उसकी चेष्टा रहती है कि चेतनगुणों के सहित वह वस्तुरूप हो जाये । यह कार्य असंभव है, धमूनें घादखं है । चेतना का तीसरा गमन वर्तमान-संबद्ध है । वर्तमान के द्वारा ही चेतना सब जगह (भूत-भविष्य) होती है और कहीं भी नहीं होती (नकाररूपा होने के कारण) । चेतना का यह गमन अनिवार्य है, क्योंकि इसी के आधार पर सारे प्राकृत और प्रायोजन निर्मित होते हैं, भूत और भविष्य का संस्कार होगा है । संक्षेप में यह गमन अन्य गमनों का आधार है । फिर भी इसकी सत्त्वविद्यागत पूर्वंता (ontological priority) सार्ग नहीं मानता है ।

संक्षेप में सार्ग का 'समय' सार्वभौमिक और सार्वकालिक नहीं है । यह वस्तु नहीं है और न चेतना का विकास है, बल्कि चेतना का अंतर्विधान (intra-structure) ही है । चेतना के स्व-वर्ग के लिए समय का अन्तराल भूतभूत है ।

(२) गतिशील समकालिकता (temporality) में वर्तमान से भूत और भविष्य की ओर गमन क्यों होता है, का समावेश किया गया है । परम्परागत विचार है कि 'परिवर्तन' जो 'उत्पत्ति' का आधार है ही इस त्रिया के लिए उत्तरदायी है । सार्ग इस मन से सहमत नहीं है । उसके अनुसार उत्पत्ति का मूल परिवर्तन नहीं है, बल्कि चेतना का भूतभूत समावेश ही उत्पत्ति का कारण है । इस तरह चेतना ही 'समय' के जन्म की कारण है । चेतना स्वभावतः ही क्षण और भूत को अस्वीकार करती है और भविष्य की ओर गमन । चेतना गतिशील है इस कारण वह भूत और वर्तमान से भविष्य की ओर गमन करती है । 'भूत और वर्तमान से' इसलिए उसके इस गमन में भविष्य के साथ साथ वे दोनों भी समाहित हैं ।



चेतना की दूसरी त्रिया विचार या मनन (reflection) है । सार्ग की मूल चेतना विचार पूर्ण अद्वैत चेतना है, सामान्य रूप है । इस चेतना का

सम्बन्ध और सम्पर्क वस्तु से होता है अर्थात् यह वस्तु से सर्व नकारात्मक रीति से संलग्न है। यह वस्तु की चेतना है, जबकि विचारक चेतना स्व की चेतना है। यह चेतना में द्वैत पैदा करती है, विचार करने वाली चेतना और जिस पर विचार किया जा रहा है, वह चेतना। यहां पर चेतना स्वयं विषय (object) हो जाती है और विचारक चेतना विषयी (subject) बन जाती है। 'मैं हूँ' की अनुभूति या सामान्य विचार पूर्व मूल चेतना है, जबकि 'मैं विचार करता हूँ कि मैं हूँ' विचारक चेतना है। यह देशांत की चेतना है। सार्स के अनुसार मूल चेतना वस्तु और स्वयं में त्रिप्रकार प्रभाव, अवस्तुत्व कुछ नहीं (nothing) देखती है, उसी प्रकार मूल चेतना और विचारक चेतना में भी 'कुछ नहीं' का सम्बन्ध है अर्थात् अज्ञातता और द्वैत है। स्पष्ट है कि इस विभाजन के कारण द्वैत और अलगत्व बाहर ही नहीं भीतर भी पड़च आता है, आन्तरिक नकार चेतना का सन्निध और विभक्त रूप उपजता है। चेतना स्वयं से ही भागने लगती है, अर्थात् स्वयं का भी प्रति-क्रमण करती है। बाहरी अलगत्व प्रायः सब दार्शनिकों का प्रारम्भ से ही विषय रहा है, किन्तु अलगत्व की सर्वभ्यानि-बाहर-भीतर समान स्थिति-का विचार सार्स का मौलिक है जो मनोवैज्ञानिक अधिक है। सार्स में आकर अलगत्व (isolation) और शिथिलता (alination) पूर्णता प्राप्त कर लेते हैं।

यह विचारक चेतना दो प्रकार की है। पहले प्रकार में यह शुद्ध विचार (pure reflection) है। विचार का कार्य—अपने शुद्धत्व और सरलता का है—विचारक चेतना की मूल वैचार्य चेतना के सम्पूर्ण उत्पत्ति भाव है। कुछ विशेष प्रकार की हमकी समानता (Identity) उनमें होती है। द्वि-मी—यू वि ज्ञान (knowledge) बीच में आ जाता है—नकार (negation) होता अतिवर्तन है, बिना विपरीत अवधानी है। विचारक चेतना वैचार्य चेतना के भूत, वर्तमान और भविष्य के तीनों आयामों में गहन रूप की मोन (exploration) करती है। शुद्ध विचार में वैचार्य चेतना के भाव, प्रति, दृष्टादि के विचार नहीं होते। यह हम सब में केवल सामान्य भाव या प्रीति भाव होगी है। इन दो भी समझा जा सकता है कि मूल चेतना द्वारा वस्तु के स्पर्श में हमारे ज्ञान ही चेतना में द्वैत उत्पन्न करता है और विचारक

• 'द्वैत' शब्द का प्रयोग मैं अपनी मूल में विचार की अद्विष्ट बुद्धिमान वस्तु के लिए कर रहा हूँ।

चेतना इसी ज्ञान पर आधारित है। एक उदाहरण से इसे समझें। मैं सबसे पहले फूल देखता हूँ, इसके रंग, गंध आदि की प्रतीति मुझे होती है। फिर कुछ दिनों बाद मैं इस फूल की प्रतीति को याद करता हूँ अर्थात् अपनी प्रतीति परीं चेतना पर विचार करता हूँ तो फूल से प्राप्त ज्ञान ही इस विचार का आधार है। यह श्रुद्ध इसलिए है कि इसमें प्रतीति मात्र है। यदि इसमें मात्र परीं फूल के प्रति आकर्षण या मोह उत्पन्न हो जायेगा, तो यह चेतना अशुद्ध हो जायेगी। फलतः विचार भी अशुद्ध होगा। संक्षेप में, यदि चेतना में मानसिक जीवन (भाव, वृत्ति, इच्छा आदि) समाहित हो जाये, तब चेतना का विचार कार्य अशुद्ध बन जायेगा। यही सार्थ की भाषा में अशुद्ध विचार (Impure reflection) है।

मूल चेतना और विचारक चेतना का अन्तर स्पष्ट करते हुए सार्थ ने लिखा है कि मूल चेतना में वस्तु से, विश्व से या विशेष बाहरी विषयों से सम्बन्ध होने के लिए अनेक कार्य सम्पादित होते हैं। इनमें सम्बन्ध-विधान तो हो जाना है, किन्तु इन अनेक विषय सम्बन्धों की समझ (apprehension) विचार (reflection) के द्वारा ही प्राप्त होती है। प्रेम, घृणा आदि के समझ पर आधारित सम्बन्ध विचार से ही उत्पन्न होते हैं। 'मैं सोमा से प्रेम करता हूँ'—मैं 'प्रेम' मूल चेतना की प्रतीति का वैचारिक रूप ही है। इसमें यह भी निहित होता है कि सार्थ वृत्तियों की चेतना के क्षेत्र में नहीं प्रवृत्त करता, बल्कि उनको वस्तु (in-itself) क्षेत्रीय मानता है। वे स्वयं-व नहीं हैं, शरीर के कोशिकाओं में बद्ध हैं। इसलिए अशुद्ध विचार से ही यह वृत्तियों का मानसिक जीवन (psychic life) चेतना में प्रकट होता है। यही विचार हमें 'दूगरे' का ज्ञान देता है। मैं सोमा से प्रेम करता हूँ' में स्थित 'प्रेम' के द्वारा ही 'सोमा' के भिन्न अस्तित्व से 'मैं' परिचित होता है। इसका यह अर्थ हुआ कि अशुद्ध विचार अस्थायित्व सामानिक जीवन का आधार है।

•

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हुआ कि मानवीय चेतना अनिश्चयपूर्ण और स्वतन्त्र है। यह अन्याय पर आधारित है और योग्यता है। यद्यपि यह दुर्बलता, भय और पीड़ा पैदा करती है। इसका परिणाम यह होता है कि साधारण व्यक्ति इस चेतना में डूबने की चेष्टा करता है। वह अपने प्रा

साहज चेतन रूप को धूनकर मग्न बनने का प्रयास करता है, जिसमें स्वतन्त्रता, वरण और तर्मा उत्तरदायित्व के बोझ की पीड़ा से बच सके। उसका यह कार्य भी चेतना के ही घन्यमंत होता है। इसे सार्त्रे आत्म-प्रवंचना (bad faith) के नाम से परिचित करता है।

आत्म-प्रवंचना भी एक प्रकार का निषेधात्मक (negative) दृष्टिकोण है। आत्म-प्रवंचना और झूठ में कर्क है। झूठ 'तू' और 'मैं' के सत्त्व विद्यागत (ontological) द्वैत के दुरुपयोग पर आधारित है। 'मैं' 'तुम' से स्वयं में कुछ छिपाता है, किन्तु स्वयं 'मैं' के लिए यह अनावृत अर्थात् 'सत्य' रहता है। झूठ 'तू' के लिए है, 'मैं' के लिए नहीं। आत्मप्रवंचना में व्यक्ति सत्य को स्वयं से ही— अपने से ही— छिपाता है और वह भी समय-मिथ्र मिथ्र क्षणों में नहीं, बल्कि उसी वर्तमान क्षण की इकाई में ही यह कार्य घटित होता है। एक ऐसी मानसिक एकता के स्तर पर आत्म-प्रवंचन सक्रिय रहता है कि सत्य एक साथ प्रकट किया जाता है और छिपाया जाता है, स्वीकार किया जाता है और अस्वीकार भी, उसे अनावरणित किया जाता है और आवरणित भी। यह विरुद्धधर्मी कार्य एक साथ एक समय होता है। फ्रायड आदि मनोवैज्ञानिक भी इस विरुद्धधर्मिता (ambivalence) को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे इसमें से किसी एक को मन के अहं, वृत्ति या विवेक (super ego) विभागों में से किसी एक में समाहित कर देते हैं। सार्त्रे को फ्रायड का यह मानसिक विभाजन मान्य नहीं है। वह अचेतन (unconscious) की सत्ता को ही अस्वीकार करता है। फलतः यह सारा कार्य—व्यक्ति-मनों की गति की अनेकमुखता चेतना पर ही आघृत है।

आत्म-प्रवंचना में दो परस्पर विरुद्ध (contradictory) भावनाएँ व्यक्ति के मन में एकाग्रित हो जाती हैं। धारणा और उसका नकार दोनों एक साथ मन में रहते हैं। इस प्रवस्था में यथार्थ और आदर्श (idealization) का अद्भुत सम्मिश्रण उत्पन्न होता है, जो यतत है। क्योंकि इसमें यथार्थ की और आदर्श दोनों की अवहेलना होती है। सार्त्रे की चेतना मूल में ही विरुद्ध-स्वरूपी है, यह वह है, जो वह नहीं है और यह वह नहीं है, जो वह है।* जो है, वह सार्त्रे की भाषा में तथ्यता

* "It is what it is not, it is not what it is" Introduction to being and nothingness—Sartre.

(facticity) है और जो नहीं है, वह अतिक्रमणशीलता (transcendence) है। फलतः चेन्नता यथार्थधर्मी है, वर्तमान है, शरीर-स्थित है, फिर भी वह यही नहीं है, वह भविष्योन्मुखी, अतिक्रमणशील और अशरीर धर्मात् 'कुछ नहीं' है। धारमयत्वनता में एक साथ चेन्नता 'है' और 'नहीं' के वृत्त में फसी रहती है। इसमें से एक का नकार दिया जाता है अर्थात् स्व का नकार होता है। या तो यथार्थ को छोड़ दिया जाता है, या उसके अतिक्रमण की अवहेतना की जाती है। अतिक्रमण को यथार्थ अथवा यथार्थ को अतिक्रमण समझा जाता है। शायद यह अनुद्ध विचार के कारण संभव होता है। यह दार्शन्यापी और परिवर्तनवादी है, फिर भी कुछ व्यक्तियों के सम्पूर्ण जीवन को वर्गीभूत किये हुए रह सकती है। विशेष पद्धति से क्या सामान्य जीवन इसका उदाहरण है, जहाँ अन्त्य के अतिक्रमण अर्थात् आदर्श को ही जीवन का यथार्थ स्वीकार कर लिया जाता है।

मार्ग के एक अतिप्रमिद्ध उदाहरण पर हम ध्यान दें। एक स्त्री किंगी पुरुष के साथ घूमने जाने के लिए तैयार हो गई है। वह अच्छी प्रकार जानती है कि उस पुरुष का इरादा कामुक है और उसे उस विषय में यदावदा निलंब लेना है। पर वह इस निलंब को टांगती रहती है और यह सोचती रहती है कि उस पुरुष से केवल सम्मान और आदर्श ही हैं, उम्मे ही वह ग्रहण करती रहती है। वह जानने हुए भी शारीरिक आकर्षण और मांग की अवहेतना करती है अर्थात् वह अपने व्यवहार को वर्तमान में बद्ध कर देती है। वर्तमान में वह अर्थात् सम्मान, आदर्श या वापसी प्रेम की ही बात करना है, उसे ही वह यथार्थ मानती है। यदि वह कहता है कि 'तुम किंगी गुदर हो' तो वह इस 'गुदर' में कामुकता या शारीरिकता निहित देती है और उसे अनुसारक (obscure) रूप में काम-निरोधन तरीके से स्वीकार करती है, जैसे वह मैत्र को गुदर बना रहा हो। इसी प्रकार वह उस व्यक्ति के सम्मान और अत्यन्त की भी मैत्र के गुणों के स्वर पर ही ग्रहण करती है। फिर भी पुरुष की वापसा की प्रतीति उसे होती है, किन्तु इस मान वापसा में अवर्धन होकर वह उसे मकारती है। इसलिए केवल अन्तः, सम्मान आदि के माध्यम से ही वह को भर लेती है। मान सीधे वह पुरुष उसका हाथ पकड़ लेता है। यह तो वापसा आगुप्त होती, उसे निलंब करना बड़ेना कि इसके साथ आदर ही नहीं अर्थात् इसमें दोन-अवस्था स्थापित कर दिया नहीं। पर ऐसी स्थिति में भी वह अत्यन्तवक्त हो सकती है। हाथ उठो वरं हाथ पकड़

वस्तु—एक बलम के समान—पड़ा रह सकता है। हो सकता है कि उन सब वह केवल बौद्धिक स्तर पर ही विचरण कर रही हो, वह अपने जीवन की सामान्य जीवन की बातें करती रहे और वायना उठीत न हो ॥ वह इन उत्तरदायित्वपूर्ण निर्णय को इस प्रकार टालती रहे। स्पष्ट है कि ऐसी अवस्था में शरीर और मन का विभाजन पूर्ण हो चुका होता है। यथार्थ नकारा जा रहा है और अनिश्चय यथार्थ बनाया जा रहा है, जिसका फल यह हुआ कि अनिश्चय भी अव्योहार किया जा रहा है।

यह स्त्री आत्मप्रवंचक है। यह गुण्य को वस्तु समझ रही है और उसके अनिश्चय को नकार रही है, अपने यथार्थ अर्थात् वायना ॥ अनिश्चय कर रही है। घना में अपने शरीर के यथार्थ को भी नकार रही है। उसे भी 'मेज़' जैसी वस्तु समझ रही है। फलतः यह निर्णय के क्षण में खण्डित रहती है। हमने स्पष्ट हुआ कि आत्मप्रवचना में व्यक्ति अनिश्चय को यथार्थधर्मिता और यथार्थधर्मिता को अनिश्चय के रूप में एक ही समय में धारण कर लेता है। यह चेतना की असाधना और अशुद्धता के कारण होता है। चेतना के शुद्ध स्वरूप—स्वतन्त्रधर्मी गति—के अज्ञान में ऐसा होता है, जिसके मूल में निर्णय के क्षण को टालने की वृत्ति प्रियाणीत है। इस प्रकार और भी अनेक उदाहरण हमें जीवन और भाषा में प्राप्त होने हैं। एक भाषिक अनिश्चयिकता की विचार प्रवृत्तियों का होता है। 'श्रेम श्रेम में बहुत अहित है।' मार्क्स के अनुसार यहाँ दो विरोधी धारणाओं में एकता स्थापित की गई है। हमारे 'श्रेम' शब्द में जीवन-अवस्था का संकेत है अर्थात् यथार्थधर्मिता (factuality) है, जब कि यहाँ 'श्रेम' शब्द के द्वारा ऐतिहासिक धार्मिक श्रेम की व्यवस्था है। धार्मिक श्रेम यथार्थ का अनिश्चय है। हिन्दू यहाँ 'धर्म' में मानों को दिया गया है। यह धर्मों का धर्म है। अनिश्चय को यथार्थ, अविद्य को वर्तमान के रूप में, स्वीकृत किया गया है। हमारा आत्मप्रवचना है। वह आत्मप्रवचना का मानविक स्तर है।

आत्मप्रवचना का दूसरा रूप होने सकार में प्रत्यक्ष अनेक व्यक्तियों के व्यवहार में दिखाई देता है। समाज में अनेक विभिन्न निश्चय व्यवस्था, विचार, दर्शन, पद धर्म का व्यवस्था और नियमों के अनुष्ठान करने जीवन का धर्म का प्रयोग करना है। यह दर्शाते हैं कि आत्मप्रवचना के अर्थों में यह इस

• 'Love is much more than love'—Jacques Chateaubriand की एक पुस्तक का शीर्षक है।

स्थिति में स्वतन्त्र जीवी न होकर परार्थ-जीवी (being-for-the-others) हो जाता है। सार्व होटल के सेवक (waiter) का उदाहरण लेता है। सेवक एक विशेष वेशभूषा में सज्जित एक विशेष निश्चित प्रकार से व्यवहार करता है। यदि वह स्वयं को पूरी तरह से 'सेवक' समझ लेता है, जो कि समाज की मांग है, तो वह वस्तु बन जाता है और अपनी अतिशयमणशील चेतना को नकारना या अस्वीकार करना है। किन्तु यह भी सत्य है कि वह 'मेज' जैसी वस्तु नहीं बन सकता, क्योंकि उसका सेवक होना भी चेतना पर ही आश्रित है। वह 'जानता' है कि उसे एक विशेष समय पर उठना है और विशेष कार्य करना है। इसलिए वह पूरी तरह स्वयं को 'सेवक'—एक वस्तु—नहीं बना सकता। फिर भी वह इस विचार को छोड़ता नहीं है। वह यही याद नहीं रखता कि 'सेवकपणा' तो एक अभिनय है, किया है। इसलिए उसी क्रिया की सीमा तक उसके व्यक्तित्व में यथार्थ का भाग है, यह उसके यथार्थ की, चेतना की समाप्ति या पूर्णता नहीं है। यह परार्थ-जीवी की आत्मप्रवचना है।

इसी धुन में सार्त्र ईमानदारी (sincerity) का विवेचन करता है। सामान्यतः, ईमानदारी को आत्मप्रवचना की विरोधार्थी धारणा समझा जाता है। सार्त्र इसकी विरोधाधिता को स्वीकार करता है, किन्तु इनके मूल में एक ही चेतन-प्रवृत्ति को मानना है, 'ईमानदार' होने का अर्थ है व्यक्ति जो कुछ भी है, मर्यादा से वैसा ही हो। अर्थात् उसका एक स्थिर स्वरूप हो जाये, उसमें अतिशय और अभाव न रहे। उसका आदर्श पूर्णतः यथार्थ हो जाये। यह अर्थमय है, क्योंकि स्थिर और पूर्ण यथार्थ तो वस्तु (in-itself) ही है, चेतना नहीं। अधिक से अधिक यह स्वीकार किया जा सकता है कि यह चेतन व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह जो है (आदर्शरूप) वैसा (यथार्थ रूप में) होने का प्रयत्न करे, जैसे एक होटल का 'सेवक' प्रयत्न करता है। व्यक्ति वस्तु नहीं हो सकता इसलिए 'ईमानदारी' की संभावना भी अप्रतिष्ठित या एक इच्छा पर आश्रित है, जो मनोवैज्ञानिक रूप से आत्मप्रवचना जैसी ही है। ईमानदारी में अतिशय को पूर्ण यथार्थ बना दिया जाता है, जो भ्रम है, मिथ्या प्रतीति है। चेतना की प्रवाहशीलता 'ईमानदारी' की स्थितिपन्नता या निश्चिन्ता को असंभव बना देती है। इसलिए 'ईमानदारी' दार्शनिक स्तर पर अशक्य है।

इसी प्रकार खोर मईव खोर हो रहेगा या माधु सईव माधु हो—इस प्रकार के विचार भी आत्मप्रवचना के ही रूप हैं। खोर की चेतना सभी भी

‘चोर’ की सीमा को पीछे छोड़ सकती है और साधु कभी भी समाधु हो सकता है। चोर को चोर समझने में चेतना के अतिक्रमण की अवहेलना की गई है और यथार्थ में ही इसे समाविष्ट कर दिया है, जब कि ‘साधु को साधु’ में यथार्थ को हटाकर ‘अतिक्रमण’ को ही यथार्थ बना दिया गया है। हमारे न्यायानुसार, अन जीवन के नेतागण प्रायः इसी प्रकार आत्म-प्रवर्चना के स्तर पर कार्य करते हैं।

यह आत्म-प्रवर्चना क्यों पैदा होती है? आत्मप्रवर्चना एक धड़ा या विश्वास (faith) है, जिसमें निर्णय की मुहकता नहीं होने हुए भी इतनी शक्ति है कि वह व्यक्ति में अनन्त काल तक सजीव रह सके। यह चेतना के मूल स्वरूप में जो ‘है-नहीं’ और ‘नहीं-है’* की दरार है, उसी अस्पष्टता और अनिश्चितता से उत्पन्न होती है। दूसरी प्रकार से यदि अपने शब्दों में कहें तो चेतना के वर्तमान से भविष्य की ओर गमन की अनिश्चितता और वर्तमान से उसकी सजीव स्रष्टृक्ति की अस्पष्टता या दुविधा से ही आत्मप्रवर्चना उत्पन्न होती है। सार्थ की चेतना का गमन (ecstasy) एक दिशा में ही नहीं, तीनों दिशाओं में है अर्थात् भविष्योन्मुख ही नहीं, वर्तमान और भूत की ओर भी यह गमन करती है और अस्थिर है। उसे स्थिर रूप देने की सम्भावना, उसे वर्तमान ही बनाने की इच्छा आत्म-प्रवर्चना के मूल में है। स्पष्ट है कि यह अप्रामाणिक जीवन है।



वस्तु (being-in-itself) क्या है? सार्थ ‘Being and nothingness’ प्रश्न की प्रतिक्रिया में इसे तीन सूत्रों के द्वारा स्पष्ट करना है। (१) वस्तु है, (२) वस्तु आत्मस्थ है और (३) वस्तु बरी है, जो वह है।^० हम समझें इनकी मूल्य में व्याख्या करें।

(१) वस्तु ‘है’ अर्थात् वस्तु स्रजित (created) या स्रजक नहीं है। सार्थ धार्मिक और भौतिक दोनों मनों का यह विरोध करना है। वस्तु स्रजित तथा स्रजक नहीं है, केवल ‘है’। इसका यह अर्थ होता है कि यह न तो सक्रिय (active) है और न निष्क्रिय (passive)। ये दोनों धारणाएँ मानवीय चेतना की हैं, इसलिए मानव-व्यवहार व्यवसाय न्यायवद्ध वस्तुओं पर

e. Consciousness is what it is not and is not what it is.

० (1) Being is, (2) Being is in-itself and (3) Being is what it is.

ही लागू होती है। वस्तु चेतनाहीन है, इसलिए यह न सक्रिय है और न निष्क्रिय। यह स्वाधीन और आत्म-समन है, इसलिए केवल 'है'।

(२) वस्तु आत्मस्थ है अर्थात् यह स्व से पूरित है। किसी अन्य की ओर इसकी गति नहीं है, फलतः यह अन्य पर आश्रित नहीं है। यह स्वयं में ही है, चेतना के समान अतिक्रमणशील नहीं है। यह अपार दर्शक (opaque) है। उसका बाहर-भीतर समान है। इसमें कुछ भी प्रच्छन्न नहीं है। यह ठोस (solid) है और प्रकट है।

(३) वस्तु बड़ी है, जो वह है अर्थात् यह अवस्तु नहीं है, नकार, शून्य और अभाव में रहित है। यह पूर्ण है अर्थात् माव है, इसलिए सम्बन्ध रहित है। अचेतन होने के कारण इसके लिए 'अन्य' है ही नहीं और न काल है। यह कालातीत है। इसका भूत, वर्तमान या भविष्य वास्तव में 'इसका' नहीं होना, इससे बड़ा चेतना का ही होता है। इसमें न सम्भावना (Possibility) है और न आवश्यकता (necessity) है। इस प्रकार वस्तु असंज्ञित है, अकारण है, असम्बद्ध है और सर्वत्र के लिए अत्यधिक (de trop) है। पूर्ण होने के कारण अपूर्ण चेतना के लिए अपनी पूर्णता के साथ सम्राट् है। इसलिए सार्वभौम अतिक्रमण (transcendence) भी मानता है। पर यह अतिक्रमण इसकी क्रिया नहीं है, चेतना की असमर्थता में उद्भूत इसके अस्तित्व का एक गुण है, जो चेतना की दृष्टि से ही अर्थात् उसकी प्रतीति में ही इस पर आरोपित किया जाता है।

इस वस्तु और चेतना में सम्बन्ध विधान कैसे होता है? दो परस्पर विरोध कैसे सम्पूक्त होते हैं? सार्व के अनुसार चेतना के 'ज्ञान' के द्वारा यह सम्बन्ध स्थापित होता है। ज्ञान इन दोनों में सेतु का काम करता है। ज्ञान की सार्व महजानुभूति (intuition) मानता है। तर्क और निगमन (deduction) के साधन भी महजानुभूति पर आश्रित हैं। महजानुभूति चेतना की वस्तु के प्रति उपस्थिति (presence) ही है। चेतना वस्तु की नकारात्मक चेतना है। वस्तु चेतना के समस्त नकार के माध्यम से प्रकट होती है। यह नकार चेतना में उत्पन्न होता है। मैं वस्तु नहीं हूँ का ज्ञान चेतना में ही पैदा होता है। इस प्रकार ज्ञान एक सामान्य सम्बन्ध, गुण या क्रिया नहीं है, बल्कि चेतना का सार ही है, जब तक कि चेतना किसी वस्तु के प्रति उपस्थित है। फलतः ज्ञान आन्तरिक नकार (internal negation) है।

चेतना वस्तु है, इसलिए यह वास्तव्य न होकर मईव वहिर्मुख, वस्तु में या वस्तु के चारों ओर, रहती है। इसी सीमाएं और मार्गाएं वस्तु में प्राप्ति की जाती हैं।

ज्ञान वास्तव में 'वस्तु है' की प्रतीति के प्रतिरिक्त कुछ भी नहीं है। इस 'है' की अनेकविध व्याख्या दर्शन और विज्ञान, तर्क और निगमन पद्धति के द्वारा करते रहते हैं। ज्ञान से व्यक्ति अपनी चेतना की कठिनाई को जानना है और साथ ही साथ यह सत्यम्बुध योजना से भी परिचिन होना है। ज्ञान कुछ निर्माण नहीं करता केवल 'अभिव्यक्त' करता है, विश्व को और संभावना को। फिर विशेष वस्तु का ज्ञान कैसे होता है? विशेष वस्तु के ज्ञान में विशेष का नकार—विश्व की धुंधली पृष्ठभूमि (Back ground) में—दिया जाता है। इसी से 'यह' 'वह' का देशगत रूप प्रकट होता है। देश का सम्बन्ध भी चेतना के इसी ज्ञान से है, जो बाहरी नकार पर आधारित है। टेबल कुर्सी नहीं हैं। 'यह' 'वह' नहीं है। टेबल और कुर्सी में देशिक भिन्नता है। पर वह भिन्नता की चेतना चेतना के लिए ही है, उसी से सजित होती है। दूसरे शब्दों में वस्तु का देश (space) भी चेतनात्मक है अर्थात् वस्तु में नहीं, चेतना में है।

वस्तु के विधान (structure) में सार्थ तीन तत्वों पर विचार करता है, गुण (quality), संभाव्यता (potentiality) और साधनीयता (actuality)। गुण विशेष (यह) वस्तु की सत्ता है, जबकि इसे अन्य सब बाहरी विश्वगत सम्बन्धों से अलग करके देखा जाता है। अर्थात् यह विशेष का ज्ञान है। लाल रंग किसी विशेष वस्तु का ही होता है, सबका नहीं, इसलिए 'लाल' का गुण विशिष्ट वस्तुगत है। स्पष्ट है कि यह विषयीगण (subjective) नहीं है, वस्तुगत है, किन्तु इसका 'होना' चेतना के नकार पर टिका हुआ है। चेतना लाल 'नहीं' है, वस्तु लाल है। अतः वस्तु के गुण से चेतना 'जो वह नहीं है' उसे जानती है।

संभाव्यता भी वस्तु में चेतना के द्वारा ही 'प्रकट' होती है। चेतना अविध्योन्मुख है, इसलिए वस्तु—विशेष वस्तु—को भी वह अविव्य-स्वायी बनाती है। घघुरे चाद के पूरे होने की संभावना चेतना का ही कार्य है। चेतना वर्य संभावना रूप है। इसलिए वह अपनी संभावनाओं का आरोप-प्रयोग भी वस्तु पर करती है। स्याही की दवात को मैं मेज पर रख सकता हूं और ताल से भिड़ाकर फोड़ भी सकता हूं। चेतना के माध्यम से ये विशेष गुण

वस्तु की समाधान बन जाते हैं। इसी चेतन क्रिया से वस्तु का आदर्श (idealised) रूप निमित्त होता है।

साधनीयता में चेतना की प्रेरणा (drives) और कार्य (task) की मर्यादा होती है। प्रेरणाएं वस्तु में आध्यारोप ही हैं। चेतना के आत्मघभाव की पूर्ति की इच्छा ही इन आध्यारोपों के लिए जिम्मेदार है। वस्तु का प्रेरणा से आध्यारोपित रूप कार्य (task) है और विशेष वस्तुएं जो उस कार्य की ओर धर्मान् कार्य की पूर्ति की ओर इंगित करती हैं, साधन (tool) हैं।

संयोग में वस्तु के सब गुण, सब विभाग, अनेकविधता आदि की मज्राए चेतना से उत्पन्न हुई हैं। वस्तु स्वयं निरपेक्ष, गुणातीत, अव्यवस्थित, कालातीत और सम्पूर्णतः अप्राप्त है। मानव चेतना ही इसे व्यवस्थित करती है, इसमें गुण देखती है, इसे काल बढ़ करती है और इसे सापेक्ष बनाकर अततः ग्रहण करती है और सम्पूर्णतः ग्रहण करने का असकल प्रयत्न करती रहती है। वस्तु प्राप्त करती नहीं, केवल होती है, चेतना कुछ है नहीं, केवल करती है। यह ईताभित इन्द्र सार्ज के विभाजन के लिए आधारभूत है। यह वस्तु का 'होना' बाल-निरपेक्ष भी है। चूंकि समय में कोई क्रम नहीं है और भूत, भविष्यादि का क्रम केवल चेतना के गमन (ecstasy) से पैदा होना है, इसलिए अचेतन वस्तु का होना काल के इस क्रम से घटीत है। वस्तु का रूप-परिवर्तन भी कालगत नहीं है, केवल चेतना के लिए ही यह कालगत है। इसी कारण सार्ज कारण (causality) को वस्तुवत् में अस्वीकार करता है। कारण भी चेतना का भ्रम है। वस्तु जगत् में भिन्न रूप केवल चेतना के समक्ष प्रकट होता है, पहला रूप इसका कारण नहीं है। इसलिए घटनाओं का भ्रम प्रकट होता है, कारण नहीं। किन्तु भी इस वस्तु जगत् में क्रिया (motion) है, जिसे चेतना इसकी संभावना सम्भ्र लेती है। वस्तु वैसे तो इन्द्रियविषय (phenomenon) है, किन्तु यह इन्द्रियों की सीमा में धर्मान् चेतना की सीमा में पूरी तरह से पूर्णता (totality) के साथ समा नहीं सकती, गृहीत नहीं हो सकती, इसलिए इसे इन्द्रियपारगामी विषय (trans-phenomenon) भी कहा जाता है।

चेतना अवस्तु है, इसलिए यह धातुमय न होकर सदैव बहिर्मुख, वस्तु में या वस्तु के भारों और, रहती है। इसकी सीमाएं और मर्यादाएं वस्तु में प्राप्त की जाती हैं।

ज्ञान वास्तव में 'वस्तु है' की प्रतीति के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। इस 'है' की अनेकविध व्याख्या दर्शन और विज्ञान, तर्क और निगमन पद्धति के द्वारा करते रहते हैं। ज्ञान से व्यक्ति अपनी चेतना की कठिनाई को जानता है और साथ ही साथ वह तत्सम्बद्ध योजना से भी परिचित होता है। ज्ञान कुछ निर्माण नहीं करता केवल 'प्रतिबिम्बित' करता है, विश्व को और संभावना को। फिर विशेष वस्तु का ज्ञान कैसे होता है? विशेष वस्तु के ज्ञान में विशेष का नकार—विषय की धुंधली पृष्ठभूमि (Back ground) में—किया जाता है। इसी से 'यह' 'वह' का देशगत रूप प्रकट होता है। देश का सम्बन्ध भी चेतना के इसी ज्ञान से है, जो बाहरी नकार पर आधारित है। टेबल कुर्सी नहीं हैं। 'यह' 'वह' नहीं है। टेबल और कुर्सी में देशिक भिन्नता है। पर यह भिन्नता की चेतना चेतना के लिए ही है, उसी से सजित होती है। दूसरे शब्दों में वस्तु का देश (space) भी चेतनात्मक है अर्थात् वस्तु में नहीं, चेतना में है।

वस्तु के विधान (structure) में सार्व तीन तरफों पर विचार करता है, गुण (quality), संभाव्यता (potentiality) और साधनीयता (potentiality)। गुण विशेष (यह) वस्तु की सत्ता है, जबकि इसे अन्य सब बाहरी विश्वगत सम्बन्धों से अलग करके देखा जाता है। अर्थात् यह विशेष का ज्ञान है। लाल रंग किसी विशेष वस्तु का हो होता है, सबका नहीं, इसलिए 'लाल' का गुण विशिष्ट वस्तुगत है। स्पष्ट है कि यह विषयीय (subjective) नहीं है, वस्तुगत है, किन्तु इसका 'होना' चेतना के नकार पर टिका हुआ है। चेतना लाल 'नहीं' है, वस्तु लाल है। अतः वस्तु के गुण से चेतना 'जो वह नहीं है' उसे जानती है।

संभाव्यता भी वस्तु से चेतना के द्वारा ही 'प्रकट' होती है। चेतना प्रतिबिम्बोन्मुख है, इसलिए वस्तु—विशेष वस्तु—को भी वह प्रतिबिम्ब-स्थापी बना देती है। घड़े चांद के पूरे होने की संभावना चेतना का ही कार्य है। चेतना स्वयं संभावना रूप है। इसलिए वह अपनी संभावनाओं का आरोप-प्रयोग भी वस्तु पर करती है। स्वाही की दवात को मैं भेज रहा हूँ। दीवाल से भिड़कर फोड़ भी सकता हूँ। चेतना के

वस्तु की संभावना बन जाते हैं। इसी चेतन क्रिया से वस्तु का आदर्श (idealised) रूप निर्मित होता है।

साधनीयता में चेतना की प्रेरणा (drives) और कार्य (task) की सक्रियता होती है। प्रेरणाएँ वस्तु में आध्यारोप ही हैं। चेतना के आत्मसमावेश की पूर्ति की इच्छा ही इन आध्यारोपों के लिए जिम्मेदार है। वस्तु का प्रेरणा से आध्यारोपित रूप कार्य (task) है और विशेष वस्तुएँ जो उस कार्य की ओर पर्याप्त कार्य की पूर्ति की ओर इंगित करती हैं, साधन (tool) हैं।

मनुष्य में वस्तु के सब गुण, सब विभाग, अनेकविधता आदि की सजाए चेतना से उत्पन्न हुई हैं। वस्तु स्वयं निरपेक्ष, गुणातीत, अव्यवस्थित, कालान्तर और सम्पूर्णतः अप्रामाण्य है। मानव चेतना ही इसे व्यवस्थित करती है, इसमें गुण देखती है, इसे काल बढ़ करती है और इसे सापेक्ष बनाकर अतः ग्रहण करती है और सम्पूर्णतः ग्रहण करने का असफल प्रयत्न करती रहती है। वस्तु कुछ करती नहीं, केवल होती है, चेतना कुछ है नहीं, केवल करती है। यह ईश्वरतात्पर्य इन्द्र सार्व के विभाजन के लिए आधारभूत है। यह वस्तु का 'होना' काल निरपेक्ष भी है। चूंकि समय में कोई क्रम नहीं है और भूत, भविष्यादि का क्रम केवल चेतना के गमन (ecstasy) से पंदा होता है, इसलिए अचेतन वस्तु का होना काल के इस क्रम से घटीत है। वस्तु का रूप-परिवर्तन भी कालगत नहीं है, केवल चेतना के लिए ही यह कालगत है। इसी कारण सार्व कारण (causality) को वस्तुजगत् में अस्वीकार करता है। कारण भी चेतना का भ्रम है। वस्तु जगत् में भिन्न रूप केवल चेतना के समझ प्रकट होता है, पहला रूप इसका कारण नहीं है। इसलिए घटनाओं का क्रम प्रकट होता है, कारण नहीं। फिर भी इस वस्तु जगत् में क्रिया (motion) है, जिसे चेतना इसकी संभावना समझ लेती है। वस्तु वैसे तो इन्द्रियविषय (phenomenon) है, किन्तु यह इन्द्रियों की सीमा में पर्याप्त चेतना की सीमा में पूरी तरह से पूर्णता (totality) के साथ समा नहीं सकती, गृहीत नहीं हो सकती, इसलिए इसे इन्द्रियपरामार्थी विषय (trans-phenomenon) भी कहा जाता है।

सार्ग के दर्शन का समाजपरक पक्ष अन्य (other) की धारणा पर आधारित है। हीमन आदि के परम्परागत दर्शन में अन्य को वीच का एक विषय (object of perception) समझा जाता रहा है, विषय नहीं। सार्ग इसे व्यक्तिगत संदर्भ में स्थित करता है और इसे विषयी (subject) भी मानता है। चेतनाओं की अनेकता सार्ग-दर्शन में स्वीकृत हुई है। इसलिए अन्य-चेतना की सत्ता मृट्टिविज्ञात (ontological) है। अन्य व्यक्ति स्वयं एक अपने व्यक्तिगत और सांसारिक विश्व का निर्माण करता है, जिससे 'मेरे' विश्व का गण्डन होना है। वह 'मेरे' विश्व को भुला लेता है, फिर भी 'मेरे' विश्व का विषय रहता है। सार्ग इसे 'मेरे' विश्व में एक 'खेद' कहता है। अन्य 'मेरी' ओर देखता है। इसी देखने के द्वारा स्वयं को 'मेरे' विश्व एक विषयी के रूप में निर्मित कर लेता है। तथा 'मुझे' वह विषय बना लेता है। फलतः लज्जा (shame) व्यक्ति में अन्य के द्वारा ही उत्पन्न होती है। वह अपनी दृष्टि (look) के माध्यम से 'मेरा' प्रतिबिम्ब करता है अर्थात् उसकी सम्भावनाएं 'मेरी' संभावनाओं के पार जाती हैं। इस तरह सर्वत्र अन्य के द्वारा मेरा अवरोध होना रहता है, मैं अपनी परिस्थिति का स्वामी नहीं रहता। अन्य की दृष्टि मुझे उसके ससार या देश (space) में व्यवस्थित करती है, स्थित करती है। इसके प्रतिरिक्त वह मुझे काल से भी बाधती है। मैं उसकी चेतना से बद्ध हो जाता हूँ। उस क्षण मैं उसका दास हूँ, जिसका परिणाम यह होना है कि लज्जा, घमण्ड, असमाव आदि के मानसिक भावों के द्वारा मैं उसकी चेतना या दृष्टि के प्रति प्रतिक्रिया करता हूँ। इन भावों की व्यक्ति में जागृति 'अन्य' की सत्ता को प्रमाणित करती है। 'अन्य' इतना विविधरूपी है कि उससे मेरे सम्बन्धों को निश्चित धारणामों में नहीं बाधा जा सकता।

अन्य के भान से चेतना में दो प्रकार के दृष्टिकोण पैदा होते हैं। या तो मैं जिस रूप में, मैं स्वयं को जानता हूँ उसी प्रकृत रूप में स्वयं को समझूँ या जिस रूप में मैं अन्य के द्वारा जाना जाता हूँ, उस परजान रूप में स्वयं को मान लूँ। पहले में विषयी और दूसरे में मैं विषय बन जाता हूँ। इसका फल यह होता है कि मुझमें सांसारिक तनाव, खीझ और भय उत्पन्न होते हैं। यह अन्य अतृप्त अस्तित्व है। मेरे अस्तित्व के लिए यह आधारभूत नहीं है, पर यह है अवश्य। इसलिए अनिवार्य है कि मेरी चेतना का हमने 'मैं' अन्य नहीं

का नकारात्मक सम्बन्ध स्थापित हो। यह नकारात्मक सम्बन्ध परस्पर होने का कारण त्रिगुण है। वस्तु और चेतना के नकार में परस्परता नहीं है, जबकि अन्य, चूँकि चेतन है, भी मेरा नकार करता है। मेरी चेतना में द्वैत उत्पन्न होता है, जो एक दूसरे का मुकाबला करते रहते हैं। अन्य मेरे चेतना-कार्य को हथ डंग में सीमित करता है। चेतना अन्य तक पूरी तरह से नहीं पहुँच सकती और न अन्य की चेतना मुझ तक पूर्णतः आवासी है। इस तरह अन्य का सम्बन्ध या सह-अस्तित्व का सम्बन्ध असमय हो जाता है। अन्य मेरी संभावनाओं के प्रतिबिम्ब के द्वारा मेरी स्वतंत्रता का हनन करता है। मैं अपनी प्रतिबिम्बगुणा या स्वतंत्रता को फिर से विभक्त करना हूँ तो अन्य से द्वेष का सम्बन्ध स्थापित होता है। युद्ध क्षेत्र में मित्राही यही प्रयत्न करता है। अन्य का भय उसे चौड़ा देता है, वह उसकी संभावना अर्थात् इरादे को नहीं जानता। एतन्निष्ठ अपनी संभावना की सफल स्थापना करता है। स्वयं विपरीत बनने का प्रयत्न करता है।

वास्तव में अन्य 'मूर्त चेतना या विषयीत्व' (concrete subjectivity) है। यह हम रूप में 'अनुपस्थित-उपस्थित' है। मैं उसे विषय ही रखना चाहता हूँ अर्थात् उसकी चेतना की अनुपस्थित करना हूँ, जबकि वह चेतना पुनः है इसलिए उपस्थित है। इसके अनिश्चित वह शारीरिक अनुपस्थिति के द्वारा भी उपस्थित है। उसकी उपस्थिति अनिश्चित है। क्योंकि हमारी मूल चेतना में ही सांसारिक नकार पर स्थित है। यह सर्वशून्य न होकर अनुभूति शून्य है।



अन्य की उपस्थिति अज्ञात को और भी सघन और अनेक क्षेत्रीय बनाती है। अन्य मुझे शरीर के माध्यम से देलता है अर्थात् चेतना में मेरा शरीर दो रूपों में प्रकट होगा है—(१) शरीर जो अन्य के द्वारा जाना जाता है—अन्तर्गत है और (२) वह शरीर जो मेरे लिए है—'स्वायं' है। अब इन दोनों में अन्तर्भावना पैदा होती है। इन प्रकार चेतना में विभाजन या अन्तर्भावना उत्पन्न होता है। शरीर में चेतना अन्तर्भाव होती ही है, चेतना में जो अन्तर्भाव उत्पन्न होता है, जबकि अन्य-रहित चेतना में चेतना और शरीर में अन्तर्भाव नहीं होता, अन्तर्भाव नहीं रहती है। अन्य के अन्तर्भाव में हम शरीर-अन्तर्भाव चेतना के भीतर रूप बन जाते हैं, जो एक साथ उपस्थित रहते हैं, विनये कोई भय या स्तब्धता नहीं है।

पहले रूप में शरीर 'स्वार्थ' है अर्थात् चेतना के लिए ही है। मार्ग देना के विरुद्ध शरीर और चेतना को संयुक्त मानना है। शरीर का पूर्णतः मानसिक (psychic) अस्तित्व है। चेतना का बाहरी संसार से सम्पर्क शरीर और इन्द्रियों के माध्यम से ही होता है। संसार का ज्ञान इन्द्रिय-बोध ही है। मेरा शरीर संसार की वस्तुओं तक विस्तृत है और साथ ही साथ मेरे अस्तित्व या चेतना में सारभूत (condensed) रूप में स्थित है। शरीर की इन्द्रियों का बोध वस्तु के माध्यम ही रहना है, पहुँचे-पौछे नहीं। इसलिए इन्द्रिय-बोध संसार में मेरा होना ही है। यही बात शरीर पर लागू होती है। शरीर विषयगत संदर्भों का केन्द्र है। वस्तु के उपकरण होने के कारण संसार शरीर के माध्यम से ही समझा जाता है। उपकरण शरीर-आपेक्ष होते हैं, इसलिए शरीर चेतना ही है। अपने अन्य रहित रूप में दोनों में अर्द्ध है। यह अर्द्धता शरीराभिन्न कार्य के द्वारा भी सिद्ध होती है। चेतना की नश्वर सत्ता शरीर है। शरीर का अतिक्रमण भी चेतना द्वारा किया जाता है, इसलिए शरीर एक बाधा के रूप में भी प्रकट होता है। यह मार्ग का बहुवचन विरोधाभास (paradox) है।

हमारे रूप में शरीर 'अन्यार्थ' होता है। अन्य मेरे सम्मुख शरीर के रूप में ही नहीं आता, एक स्वतंत्र चेतना के रूप में उपस्थित होता है। अन्य अपने 'राम्य' में इसकी व्यवस्था करता है, इसे स्थित करता है। वह इसे एक वस्तु के रूप में गृहीत करता है और इसके कार्य व्यापार के द्वारा 'मेरी' चेतना का अनुमान लगाता है। इसमें मैं भी उसके शरीर के द्वारा यह अनुमान लगाना रहता हूँ। उसके हाव-भाव, क्रियाकलाप में एक विशेष निश्चित अर्थ प्राप्त करता हूँ। इस प्रकार शरीर इस रूप में साधन है, अतिक्रमण का मार्ग है। वह विषय है, विषयी नहीं।

तीसरे रूप में यह 'अन्यद्वारा ज्ञान होने वाला' शरीर है। मैं जब यह जानता हूँ या महसूस करता हूँ कि मैं अर्थात् मेरा शरीर अन्य द्वारा जाना जा रहा है, यह उसका विषय है, तब मेरी चेतना में अन्य-सम्पृक्त विषय रूप शरीर की उत्पत्ति होती है। मैं विषय रूप हो जाता हूँ अर्थात् चेतना विषय रूप बन जाती है। अन्य की सर्वव्याप्ति मुझे नष्ट कर देती है। मेरा शरीर निश्चिन्त होकर केवल एक उपकरण (tool) मात्र रह जाता है। शरीर विषय बन अन्य की ओर बढ़ने लगता है। अर्थ या सकोच के आवेगों में यह अनुभव दिया जा सकता है। अर्थ में हमारे की महत्ता और स्व की हीनता के कारण ऐसा लगता है जैसे शरीर मुझ में भाग रहा हो। क्योंकि ऐसे क्षणों में शरीर केवल

अन्य का विषय है, ऐसी प्रतीति होती है। मैं अपने शरीर को अन्य की दृष्टि से देखने लगता हूँ। कोई बड़े कि तुम्हारी आँखें कितनी गहराव हैं, इसके प्रभाव से मैं अपनी आँखों को गहराव समझूँ और अन्त में नीचे देखने लगूँ तो मैं दूसरे की दृष्टि से अपने शरीर को देख रहा हूँ। हमका अर्थ हुआ कि चेतना और शरीर का घटमाव होता है और शरीर मेरी चेतना का ठीक उसी रूप में विषय बन जाता है, जिस रूप में वह अन्य के लिए है।

स्पष्ट है कि सार्व के दर्शन में यह 'अन्य' बड़ा विघटनकारी अस्तित्व है। इसलिए हमसे आनिर्गुण सद्भावमय सम्बन्ध का निर्वाह कठिन है। सार्व धार्मिक भाषा का प्रयोग करने हुए कहता है कि अन्य मेरा मूल पाप है क्योंकि इसकी उपस्थिति सदैव पीडादायक अपराधजनक और बेमनस्वाधिन है, लेकिन इससे कोई बचाव भी नहीं है। अन्य के लिए मैं जैसा हूँ, हूँ। वह मुझे पूर्ण बनाता है क्योंकि मेरी संभावना को बढ़ कर मेरा अतिक्रमण करता है। मेरी 'स्वतन्त्रता' भी उसके लिए वस्तु के समान 'प्रयत्न' है। वह सदैव मेरे मूल स्व-रूप अर्थात् मेरी गतिपुक्त चेतना को जड़ विषय में बदलता रहता है। इसलिए उसकी उपस्थिति मुझे मैं या तो प्रेम के द्वारा उसकी स्वतन्त्रता जीतने का इरादा उत्पन्न करती है या कामेच्छा (desire) के द्वारा उसका शरीर विजित करने का जोश उपजाती है। इस कामेच्छा का प्रतिफलन घृणा (hate) में हो जाता है।

अन्य से प्रेम का सम्बन्ध असफल होता है। यह असफलता क्यों है, कैसे है? इसे समझने के लिए सार्व की प्रेम की धारणा का विवेचन आवश्यक है। प्रेम उन अनेक प्रयत्नों (projects) का समाहार है, जिसके द्वारा 'मैं' अन्य को चेतन विषय (conscious object) के असंभव रूप में विजित करना चाहता हूँ। प्रेम अन्य की चेतना या स्वतन्त्रता को हस्तगत करना चाहता है, किन्तु वह यह नहीं चाहता कि अन्य एक भौतिक तथ्य या वस्तु के रूप में उसे प्राप्त हो। वह चेतनायुक्त अन्य की चेतनायुक्त वस्तु बनाना चाहता है और यह असंभव है। इसलिए प्रेम विरोधपूर्ण है। प्रेमी और प्रेमिका परस्पर चेतन अन्य हैं। एतदा स्थापित करने का प्रयत्न प्रेम है। यह प्रयत्न प्रायः दो रूप धारण करता है। प्रेमी प्रेमिका के लिए विषय है, इसलिए वह प्रेमिका की इच्छा के अनुरूप-अपनी चेतना की अवहेलना करते हुए—बनने की चेष्टा करता है। इस प्रकार अपनी स्वतन्त्रता का हनन करता है और प्रेमिका की

दृष्टि से स्वयं को देवता हुआ विषय बनने का प्रयत्न करता है, त्रिभुजने धार
 पित होकर प्रेमिका उससे 'एक' हो जाये। इसी प्रकार का वस्तु बनने का
 प्रयत्न प्रेमिका भी अपनी ओर से करती है। स्पष्ट है कि एकता स्थापित कर
 की यह क्रिया अर्थात् प्रेम असफल होगा। क्योंकि दोनों अपनी चेष्टाओं का
 कभी भी नहीं हटा सकेंगे, यह असंभव है। इसके अतिरिक्त जब भी प्रेमिका
 को यह आभास हो जायेगा कि उसका प्रेमी एक जड़वस्तु मान है, उनका
 आकर्षण समाप्त हो जायेगा। फलतः प्रेम असफल होगा। इस समझना के
 बचने का प्रयास स्वपोड़ा वृत्ति (masochism) है। प्रेमिका से एक होने की
 लालसा में प्रेमी अपनी स्वतन्त्रता, जो उसमें संघर्ष (conflict) का कारण हो
 सकती है, को तिलांजलि देने का प्रयत्न करता है, जड़वस्तु बनना चाहता है।
 यह असंभव है। इसलिए प्रेम असफल है, अन्ध में सामंजस्य अभाव है। फिर
 भी प्रेम एक प्रिय भ्रम होने के लिए मूल्य है। इसलिए मनुष्य जीवन-प्रारंभ
 में ही इनके वृत्त में घूमता रहा है।

परपोशा वृत्ति (sadism) के द्वारा अन्ध को विजित करने का प्रयत्न प्रेम में
 अन्ध की स्वतन्त्रता-विजय की समभावना के बोध में जुड़ होता है। जब मैं अन्ध
 की स्वतन्त्रता को प्रेम के द्वारा नहीं विजित कर सकता, तो मैं अपनी स्वतन्त्रता के
 सबसे प्रयोग में उसे विजित करता हूँ। अर्थात् अन्ध को 'अपनी दृष्टि' में कैद
 बनाने में परिवर्तित कर देना चाहता हूँ। इस प्रकार अपने विषयीभाव
 (objectivity) को महत्त्व नष्ट कर अपने विषयीभाव की प्रतिष्ठा करना है।
 पर यह अन्ध पर विजय नहीं होती, उसके प्रति उदासीनता (indifference)
 में परिणत हो जाती है। मेरा विषयीभाव या स्वतन्त्रता मेरे लिए दुःख का
 कारण हो जाता है। अचेतन का बोध मुझे जन्म कर देता है। क्योंकि मुझ
 में दुःख है। दुःख अभाव में उत्पन्न है और विनीत स्वभाव विषय के
 लिए होती है। इसलिए अन्ध की उपस्थिति मेरी 'मूल कल्पना' के लिए अति-
 महत्व है। पर दुसरी बात है कि कार्य के 'नै' की वजह बनना कभी पूर्ण नहीं
 होती। कामच्छा (sexual desire) में अन्ध में मूल्यवत् होने का प्रयत्न है
 वर, तो भी असफल हो जायेगा। पुरुष में लाली की उत्पत्ति उसके शरीर
 के प्रति है जो वह नहीं जानती, उसके सम्पूर्ण अस्तित्व के प्रति जागृत है।
 विन्दु का चेष्टा में अन्ध की शरीर में मूल्य का प्रयत्न होती है।
 कामच्छा उत्पन्न करने का प्रयत्न है, 'स्वतन्त्रता के लोभ' नहीं उत्पन्न। इसलिए

चेतना के अभाव में अन्य से 'सम्बन्ध' हो ही नहीं सकता ।

कामेच्छा में भी अन्य उपस्थित है । कामेच्छा अन्य को केवल शरीर के रूप में जीविन रखने का प्रयत्न ही है । भालिगन, साह-दुलार (*caress*) आदि अन्य को मात्र शरीर की सत्ता की अनुभूति कराने का प्रयास है । 'अन्य' इनके माध्यम से स्वयं के लिए और भरे लिए भी शरीर (*flesh*) मात्र रहे । अन्य को स्व-शरीर का भान भरे शरीर के द्वारा ही होता है । फलतः कामेच्छा में शरीरों का सम्बन्ध निमित्त होता है, चेतन और चेतन का नहीं । यह कामेच्छा का सम्बन्ध व्यक्ति का अन्य से आदिम सम्बन्ध है । मैं इससे अपनी स्वतन्त्रता का हनन करना हूँ और अपनी चेतना या सम्भावना को शरीर-रूप बना देना हूँ, इस आशा में कि 'अन्य' भी ऐसा ही करेगा । 'अन्य' ऐसा न करे तो यह प्रयत्न भी निष्फल होना है । पर यदि वह ऐसा कर ले, तो भी सम्बन्ध की अमफलता से नहीं बचा जा सकता । क्योंकि संभोग में कामेच्छा की पूर्ण तृप्ति ही नहीं होती, उसकी चरमावस्था में 'अन्य' की विस्मृति भी उत्पन्न होती है । इसलिए 'सम्बन्ध' कैसा ? इसके अतिरिक्त कामेच्छा के विकार (*disturbance*) के पलायन के पश्चात् 'अन्य' फिर या तो एक सामान्य विषय (*ordinary object*) बन जाता है, या मुझे विषय बनाकर विषयी (*subject*) हो जाता है ।

कभी कभी व्यक्ति 'अन्य' के इस शरीर-पलायन को रोकने के लिए परपीड़ा (*sadism*) का साधारण लेता है । परपीड़क व्यक्ति स्वयं विषय अर्थात् शरीर नहीं बन सकता, इसलिए वह 'अन्य' को — अपने शरीर को उपकरण (*tool*) बनाकर — व्यक्ति से स्वतन्त्रतारहित शरीर बनाना चाहता है । पीड़ा के द्वारा उसे शरीर की अनुभूति करवाता है और उसकी स्वतन्त्रता को विस्मृत करवाने का प्रयत्न करता है । स्पष्ट है कि यह रास्ता भी निरर्थक सिद्ध होगा । क्योंकि परपीड़ा के शिकार अन्य का समर्पण कभी स्थायी, सम्पूर्ण और स्पष्ट नहीं होता । कभी भी वह अपनी स्वतन्त्रता को छीन सकता है ।

स्पष्ट है कि मार्ग की दृष्टि में व्यक्तिगत सम्बन्ध असफल होने के लिए हैं । सामञ्जस्य या शांतिपूर्ण सम्भाव प्रायः असम्भव है । इसका मूल कारण यह प्रतीत होता है कि मार्ग सदैव चेतना की अपनी मूल धारणा (जिसमें नकार और प्रतिवर्णन ही हैं, विविपरक कुछ भी नहीं है) से प्रतिज्ञात होकर ही विवेकन करता है । 'अन्य' हमेशा उसके लिए चुनौती के रूप में ही आता है,

द्वन्द्व की मुद्रा में। अन्य चेतना है, विषयी है और मैं भी वंसा ही हूँ। इसलिए मेरा या उसका प्रत्येक कार्य—चाहे वह लड़ना हो या उपहार देना—मेरे या उसके लिए दण्डमन या दीनता (humiliation) ही साबित होता है। अग्न्य मेरी 'सीमा' है, मैं अग्न्य की 'सीमा' हूँ। इसलिए कभी कभी इस 'सीमा' को नष्ट करने की प्रवृत्ति घृणा (hate) भी उत्पन्न करती है। घृणा अग्न्य की अपस्थिति से स्वयं को स्वतंत्र करने का प्रयास है, जिसे मेरा अलग-अलग सजित होगा है। किन्तु यह घृणा फिर विशिष्ट 'अग्न्य' तक ही सीमित नहीं रहती, चेतना की सर्वतोमुखी स्वतंत्रता पर आश्रित होने के कारण सर्वघृणा में परिवर्तित हो जाती है। घृणा भी असफल होती है, क्योंकि 'अग्न्य' की सत्ता नष्ट नहीं हो जाती, ज्यों की त्यों रहती है।

इस प्रकार सार्ग का मानवीय जगत् द्वन्द्व, अलग-अलग, अशांति, द्वेष, संघर्ष, हीनता, पीड़ा, निराशा, असफलता आदि के नकारों से भरा पड़ा है। अब प्रश्न उठता है कि इस एकान्त विच्छिन्न 'मैं' से समाज कैसे बनता है? या सामाजिक सम्बन्धों के सदम में इस 'मैं' की क्या स्थिति है? सार्ग चेतनाओं की अनेकता को स्वीकार करता है।* अर्थात् 'मैं' अनेक हैं। क्या ये 'मैं' सब अलग-अलग असम्पृक्त अवस्था में हैं या रहते हैं? सार्ग का उत्तर है कि ये किसी समूह-क्रिया (collective) द्वारा जुड़े हुए भी हैं। मतलब, इनका समूहगत अस्तित्व भी है। इस अस्तित्व को यह दो रूपों में देखता है:-

(१) विषयरूप हम (Us object)—जब 'मैं' और 'अग्न्य' का सम्पर्क या संघर्ष होना रहता है, तब यदि कोई तीसरा व्यक्ति आकर हमें देखता है तो 'मैं' और अग्न्य दोनों इस तीसरे के विश्व में विषय हो जाते हैं। इस तृतीय के द्वारा 'मेरी' और अग्न्य की संभावना को रोका, सोला, परला और नकारा जाता है। इसमें 'मैं' और तुम' (अर्थात् अग्न्य) एक हो जाते हैं, विषयपरक समानता पैदा होती है। इसे सार्ग 'हम-विषय' की सामूहिकता कहता है, जो अपमानकारी पुष्टत्वहीनता की अनुभूति और विच्छेद-भाव को पैदा करती है। इस अनुभूति के लिए तीसरे की भौतिक उपस्थिति अनिवार्य नहीं है, बसका मान ही पर्याप्त है। इसीसे घोषित और शोषक का वर्ग-संघर्ष उभरता है। बुर्जुआ वर्ग यह तृतीय सत्ता है। शोषित का स्वातन्त्र्य 'हम-विषय' से 'हम-विषयी' हो जाना ही है। इसमें भी व्यक्तिगत सम्बन्धों में प्राप्त प्रेम घृणा, स्वपीड़ा आदि की भावनाएं क्रियाशील रहती हैं।

* हमारा कोई बुद्धिमत् कारण उनके दर्शन में अप्राप्य है।

नेना भी यह तृतीय पुण्य है। ईश्वर सदैव तृतीय रहता है, भर्त्ता विषयी ही रहता है।

(२) विषयीरूप हम (We-subject)—सार्थ विषयीरूप-हम की केवल मनोवैज्ञानिक सत्ता मानता है, जो केवल अनुभव मात्र है। इसकी सृष्टिविद्यगत स्थिति नहीं है। उत्पादिन वस्तुओं के समक्ष उनके उपभोक्ता होने के कारण हम विषयी हैं। इसी प्रकार कथा, वर्ण, जाति आदि 'विषयी हम' के उदाहरण हैं। 'वाह्यालो ने भूटों का गोपण किया' में वाह्याल 'विषयीहम' के प्रतिनिधि हैं।

मंथे में बहें तो सार्थ व्यक्ति को व्यक्ति और समाज के संदर्भ में सह-जीवी न मानकर सपर्य-जीवी मानता है। व्यक्ति और 'अन्य' के सम्पर्क का सामाज्यीकरण ही सामाजिक सम्बन्ध में देखता है। यहाँ भी वह 'मैं' की सत्ता को भूलता नहीं। क्योंकि 'विषय-हम' की भावना क्षणिक है तथा तृतीय के भय पर आधित है। भय दूर होते ही फिर 'मैं' और 'तुम' का सपर्य प्रारम्भ हो जाता है। इसके प्रतिरिक्त 'विषय-हम' की एकता में वह पुरुषत्व-हीनता देखता है, जबकि भावसंबन्ध, जिससे वह प्रारम्भ में सम्बद्ध रह चुका था, इसे अज्येष्ठ शक्ति मानता है। सार्थ का यह विचार पूर्णतः व्यक्तिगत परिस्थिति और अनुभव से उद्भूत हुआ है। जर्मन आन्तरिक का प्रतिरोध करने वाले कुछ व्यक्ति और के साधारण के समय यदि शक्तिहीनता, या सपर्य की बात करें, तो उसकी अनुभूतिगत प्रामाणिकता समझ में आती है। किन्तु दर्शन की वस्तुत्वता में उससे विचार पैदा होता है। अस्तित्ववाद इस रूप में केवल व्यक्तिगत दर्शन बन कर रह जाता है।



व्यक्तिगत परिस्थिति की प्रतिजिया का दूसरा परिणाम सार्थ की चरम स्वतंत्रता की धारणा है, जो 'अर्थ-शक्ति' व्यक्तिगत—विशेषण: साहित्य-कारों—में अत्यधिक लोकप्रिय एवं प्रचलित है और बहुत ही गहन समझी गयी है। इस चरम स्वतंत्रता ने दार्शनिक रूप को सामान्यतः प्रचलित स्वतंत्रता में भिन्न गमभन्ता आदि। स्वतंत्रता की प्रचलित धारणा यह है कि व्यक्ति को भी चाहे उसे प्राप्त करते भर्त्ता उसे अपनी इच्छा पूर्ण करने का सुयोग मिले। कोई व्यक्ति एक साथ अपने पाने को वापस करे और उसे उभी समय मिल जाये। इसे ही वह व्यक्ति चरम स्वतंत्रता मानता है। दार्शनिक चरम स्वतंत्रता

मे कामना पूर्ति नहीं होनी 'स्वयं का निर्माण होना है' भुताव या वरण होना है, जो काफी कठिन कार्य है। मार्ग इस धारणा को कार्य (action) से मनुष्य करके देवता है। इसलिए स्वतंत्रता में पहले कार्य क्या है? इसे समझें। बिना आशय (intention) की क्या कार्य नहीं है। एक तम्बाकू पीनेवाला यदि गलती से किसी घर में घास लगा दे, तो उसे कार्य नहीं कहा जा सकता। अतः कार्य में आशय होना अनिवार्य है। आशय में प्रभाव की सहजानुभूति अतर्कमिक्त है, पूर्ण में आशय की स्थिति असंभव है। आशय में 'कोई वस्तु नहीं है' की अनुभूति और 'इसे होना चाहिए' की लालसा होनी है। फलतः आशय में चेतना को भूत से मुक्त होने, यथास्थिति से विछुड़ने और संभाव्य की ओर गतिशील बनने की शाश्वत संभावना निहित है। चेतना की यह नकारात्मक क्रिया और एक उद्देश्य या प्रयोजन की प्रतिस्थापना की संभावना ही स्वतंत्रता है। अर्थात् स्वतंत्रता चेतना की वह शक्ति है, जिसके द्वारा वह कार्य के आधार पर भूत और यथास्थिति से मुक्ति प्राप्त करता है और स्वतंत्र रूप से 'उद्देश्यों' और 'प्रयोजनों' का निर्माण करता है। लेकिन एक बात और विचारणीय है कि ये उद्देश्य और प्रयोजन अतिम या स्थिर नहीं होते, सदैव नवनिर्मित होते रहते हैं। क्योंकि स्वतंत्रता अपनी निर्मिति से भी बड़ नहीं होती, उसका भी वह नकार करती है। चूँकि चेतना सदैव निर्माणाधीन है, कभी भी निर्मित नहीं होती, फलतः स्वतंत्रता की अनवरत गतिशील सृजन-प्रक्रिया है।

मार्ग इस स्वतंत्रता के लिए कोई सीमा, मर्यादा या बन्धन स्वीकार नहीं करना है। यह नकार पर आधारित है, इसलिए पूर्ण स्वतंत्र है। बन्धन तो 'सकार' के कारण उत्पन्न होता है। 'हां' कहते ही अन्य से प्रतिबद्धता आ जाती है, जबकि 'ना' से अन्य से स्व का सखोष होता है, अन्य की अवहेलना होनी है और स्व की स्वतंत्रता की उपलब्धि भी। इसी आधार पर मार्ग नियतिवादी (deterministic) दर्शनों का विरोध करता है। नियति में 'उद्देश्य' बड़ीभूत या वस्तुभूत हो जाते हैं। व्यक्ति इन उद्देश्यों के दबाव और प्रभाव के धारित चिन्ता, स्वतंत्रता और मानवीय अर्थ को भुला देता है। मानवीय अर्थ चेतनात्मक होने के कारण स्वतंत्र होता है। फलतः नियतिवाद निरर्थक भ्रम है। स्वतंत्रता की मर्यादा तथा अवरोध अन्य स्वतंत्रता ही है, जिसमें उगका अर्थ का सम्बन्ध स्थापित होता है। मार्ग इस स्वतंत्रता को

अन्तिम अवस्था तक ने जाना है और भौतिक मर्यादा को भी अस्वीकार करता है। उसके अनुसार मनोविचार (passions) भी इसे प्रभावित नहीं कर सकते। सम्पूर्ण मनोभाव वस्तुस्थिति (in-it-self) है, इसलिए वेदना इनका नकार कर सकती है। इसका यह अर्थ हुआ कि अस्तित्ववादों व्यक्ति अपने मनोविचारों के लिए भी उत्तरदायी है अर्थात् मनोविचारों की अभिव्यक्ति भी उनकी स्वतन्त्रता या चुनाव पर निर्भर करती है।

इच्छा (will) में भी मूलभूत नकार का गुण और कुछ उद्देश्यों के प्रति वेदनात्मक निर्णय समाहित है। वास्तव में यह उद्देश्य के प्रति एक दृष्टिकोण है, जो विवेक पूर्वक होना है। लड़ाई में मैं शत्रु का मुकाबला करता हूँ या डर के कारण भाग जाता हूँ। पहले कार्य में विवेकी चेतना का निष्पत्ति है, जबकि दूसरा कार्य मनोविचार-भय-में उद्भूत है। लेकिन दोनों ही कार्य मूल चुनाव-प्रक्रिया की अभिव्यक्ति हैं। मैं लड़ने या भागने अर्थात् साहस या भय में से एक का चुनाव करना हूँ। इसलिए भयभीत होने में भी अपनी स्वतन्त्रता का प्रयोग कर रहा होता हूँ। अन्तर इतना ही है कि लड़ना विवेकी चेतना का चुनाव है, जबकि भागना विवेकपूर्वक (pre-reflective) चेतना के चुनाव की अभिव्यक्ति। स्पष्ट है इन स्वतन्त्रता में किसी वस्तु, भाव या भूत की चेतना के लिए विस्तृत भी कुछादश नहीं है। फलतः मनुष्य, पूर्णतः भविष्योन्मुखी ही नहीं, भविष्य निर्माता भी है। हम में से प्रत्येक व्यक्ति को अपना भविष्य स्वयं निर्मित करना पड़ता है जो सदैव नवीन होता है। हमारे अन्तरों में, वास्तव वस्तु में तात्कालिक मूल्य और अर्थ उत्पन्न करना होता है। हमें 'मनुष्य का भवितव्य मनुष्य स्वयं है।' इस वाक्य का मार्ग चालक (motive) और चालन (mobile) के अन्तर से भी स्पष्ट करना है। चालक वास्तविक होता है, जबकि चालन आत्मिक अन्तः। अणुओं के छोड़कर अन्य मनुष्य की मर्यादना चालक थी, जबकि आत्मशास्त्र की आकांक्षा चालन। चालक के नकार में ही चालकों में मूल्य उत्पन्न होते हैं और चालन का कार्य शुरू होता है। यह कार्य और प्रेरणा दोनों भाव भाव उत्पत्ती है, इसलिए अनिच्छित सम्बन्ध है। फिर भी यदि वे स्थिर हो जाती हैं तो भूत बन जाती हैं। परिणामतः स्वतन्त्रता इनका भी अभिव्यक्त करती है। इन रूप में स्वतन्त्रता चेतना, अणु, मानवीय यथार्थ, और स्वतन्त्र चुनाव की ही पर्यायवाची है।

प्रत्येक कार्य स्वतन्त्र कार्य है। कार्य की वास्तविक शृंगार नहीं होती,

यह एक इच्छा तारतम्य चेतनात्मक है। मेरा प्रत्येक कार्य 'भावना की धोर चेतना-प्रवृत्ति का चयन बहिर्स्थापन (projection) है। विश्व को प्रतीति धोर दृग् विषय में 'मेरा' चुनाव ही मेरी स्वतंत्रता है। यह 'मेरा' चुनाव कार्य के द्वारा चेतना का बहिर्स्थापन करता है। यह चुनाव विवेकी हो या न हो, चेतनायुक्त घनिवायंतः होता है। इसका यह अर्थ भी हुआ कि चेतना चुनाव-वृत्ति भी है, जो निरन्तर सक्रिय रहती है। क्योंकि हम सर्वत्र किसी व्यक्त परिस्थिति के समाधान के रूप में अपना चुनाव घनवरत करते रहते हैं। इसका ज्ञान हमें हमारी पीड़ा, भय, चिन्ता और उत्तरदायित्व से होता है। पीड़ा, भय आदि कथित अनुभूतियाँ 'मैं' के कार्य से परिणत होती हैं। जूँकि कार्य चुनाव-आश्रित है, फलतः हमें हमारी स्वतंत्रता का मान होता है।

दैनिक जीवन की जड़ता में बद्ध व्यक्ति को इस स्वतंत्रता का झटका किसी विशेष 'क्षण' (instant) के माध्यम से होता है। ध्यान रहे कि सार्व समय को 'क्षणों' का यथाक्रम नहीं मानता। इसलिए उसके 'क्षण' के विशेष अर्थ को हमें दृष्टिगत रखना चाहिए। इस 'क्षण' की मानसिक सत्ता है, जो बहुत महत्त्वपूर्ण है। किसी भी समय चेतना जड़ दैनिक जीवन चक्र को तोड़कर नवीन योजना का चुनाव कर सकती है और इस प्रकार अपने अस्तित्व में बदल उत्पन्न कर सकती है। ऐसी स्थिति ही 'क्षण' है, जो उस नवीन योजना के लिए प्रतिम और प्रारम्भिक दोनों सिद्ध होता है। इसके अतिरिक्त यह क्षण मेरी विचार पद्धति और जीवन-व्यवहार में अन्तराल पैदा करता है। इस क्षण के पूर्व पश्चात् कुछ नहीं होता। किसी क्षण में हिन्दू से मुसलमान बनूँ तो वह क्षण मेरे हिन्दुत्व का अन्त है और इस्लाम का प्रारंभ। यह 'क्षण' भी सार्व के अनुसार मेरा चुनाव है।

जीवन की तथ्यता (facticity) क्या स्वतंत्रता को बाधित नहीं करती? सार्व वस्तु की तथ्यता का चेतना पर प्रभाव तो स्वीकार करता है, पर उसे बाधक नहीं मानता। तथ्यता को उमने पांच भागों में विभाजित है:—(१) स्थान (२) भूतकाल (३) परिवेश (४) बन्धु और (५) । प्रत्येक स्थल पर मनुष्य की चेतना इन बाधाओं से सामना करती है, ७ ये बाधा या मुविधा का रूप—उन्की स्वभावतः स्वतंत्र चुनाव वृत्ति ॥

कारण ही-धारण करती है। व्यक्ति संसार में अतर्क्य और असमर्थनीय रूप में माना है। तथ्यता पूर्व-स्थित होती है। व्यक्ति की चेतना ही उस तथ्यता के वाचक या साधक मूल्य उपजने हैं। अतः तथ्यता अन्तिम बाधा नहीं है। वह मेरे स्वतंत्र निश्चयों के संदर्भ में बाधा का रूप धारण करती है अर्थात् मैं उसे बाधा समझता हूँ। बाधा का ज्ञान ही बंधनविहीन स्वतंत्रता की गतिशीलता का घटक है।

(१) मेरा स्थान मेरे जन्म का स्थान देश (space) गत है। सार्थक देश की उपस्थिति मानव-चेतना के माध्यम से ही स्वीकार करता है। चेतना विश्व की व्यवस्था करती है, उसी में यह 'मेरा स्थान' व्यवस्थित होता है। अर्थात् नकार के द्वारा ही मैं 'मेरे स्थान' की अनुभावना करता हूँ। इससे यह निश्चय होता कि मेरे निश्चय के संदर्भ से ही यह बाधा का रूप धारण करेगा। इसी प्रकार (२) मेरा भूतकाल भी वस्तुस्थिति होने से मेरी चेतना को बद्ध नहीं कर सकेगा। मैं भूत को नया अर्थ दे सकता हूँ, तद्विषयक निर्णय लेता हूँ। (३) मेरा परिवेश, सार्थक के अनुसार, स्थल या देशगमन नहीं है, बल्कि उन उपकरणों (tool) का विश्व है, जिसे मैं व्यवस्थित करता हूँ। फलतः स्वतंत्र हूँ। मैं पहाड़ पर एक क्षण में चढ़ना चाहूँ तो पहाड़ बाधा है और एक क्षण में देखना चाहूँ तो वह साधक या उपकरण मात्र है। (४) अन्ध-इमे हम 'अन्ध' के अन्वर्तन विवेचित कर चुके हैं। वहाँ स्पष्ट है कि अन्ध भी मेरे स्वतंत्र-कार्य से बाधा का अस्थिर रूप धारण करता है। अन्तिम तथ्य (५) मृत्यु है। इस शब्द का साहित्य-जगत् और किशोर-मानस व्यक्तियों की बात चीन में अत्यधिक प्रयोग होता है। इसलिए इसपर कुछ विस्तार से विचार करें।

मृत्यु पर कई दृष्टियों से विचार किया जा सकता है। ईसाई धर्म के अनुसार मृत्यु अमानवीय है अर्थात् अन्ध प्रकार के शाश्वत जीवन का प्रारम्भ है। हिन्दू धर्म के अनुसार यह केवल जन्म के समान ही प्रारम्भ-जीवन का देहधर्मी अन्त है अर्थात् पूर्णतः मानवीय है। आत्मा की स्वतंत्रता का साधक नहीं है और साधक भी नहीं है, पर मानव-प्रयत्न से साधक हो भी सकती है। जर्मन शवि रिल्के भी इसे पूर्णतः मानवीय मानता है। उसी से प्रेरित हो हेरेणर ने इसी मानवीयता की दार्शनिक व्याख्या प्रस्तुत की है। हेरेणर का 'तन्मय' समाज-नाथों का खोज है और उसकी एक समाजता मृत्यु है। अर्थात् मृत्यु जीवन की परिपूर्ण है, बाधा नहीं। वह अत्यधिक व्यक्तिगत और आरिहास्य है। मार्ग

के अनुसार मृत्यु का मूलभूत गुण उसकी निरव्यवस्था तथा अर्थरहितता (absurdity) है। सार्थ हेतुपर आधारित सहमति नहीं है। यह असंगत इसलिए है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति इसके कब्र का अनुमान नहीं लगा सकता, केवल मरना ही उसमें इसकी प्रतीक्षा कर सकता है। मैं इसकी योजना नहीं बनाता, उद्दिष्ट नहीं करना। धन यह मेरी संभावना नहीं है, बल्कि मेरी सब संभावनाओं का घन है और इस रूप में मेरी संभावनाओं के बाहर है। मैं इसका चुनाव नहीं करता। यह अपने आप होती है, मेरे द्वारा निमित्त या सज्जित नहीं है। यह मेरे जीवन के लिए भी पूर्वतः निरव्यव है। इसलिए यह अमान्य है।

चेतना सर्वव्यवस्थापक है, जबकि मृत्यु सब व्यवस्थाओं का घन। चेतना भावी की भांति मरती है जबकि मृत्यु उनका विनाश करती है। मरणांश चेतना में होगा कुछ भी नहीं है, जो मृत्युपरक या तत्सम हो। इसलिए यह मूल में बाहर है। यह अन्त में है, जो मुझे प्रभावित करती है, नष्ट करती है मेरे सम्भावना के गगन का तटस्थ-नष्ट कर देती है। मार्ग का यह तर्क कि मृत्यु चेतना में बाहर है, कुछ गूढ़ है। चेतना की सार्थ परिमित (finite) मानता है, किन्तु मरणाधीन नहीं मानता। उसके अनुसार चेतना यदि अन्त भी हो तो भी—मृत्यु के अपने स्वभाव के कारण परिमित नहीं होगी पर मरण-शीलता उसमें नहीं है, उसमें बाहर है। हमने यह निश्चय हुआ कि जीवन—जो कि स्वयंसेवा और पुनरावृत्ति है—की बाह्य परिधीयता मृत्यु है। मानव पर जीवन-मरण है चेतना-मरण नहीं। मार्ग का दर्शन में जीवन और चेतना का भी एक स्तर पर अन्तर्भाव प्रकट है। जीवन जीवन 'बाहर' है।

मृत्यु मेरे जीवन या स्वयंसेवा की परिधीयता होने के लिए भी मेरे लिए पूर्ण। अद्वैत रूप में। मुझे मृत्यु अन्त कर दे, पर 'मुझे' ही नहीं मरेगी मरणांश बाधा नहीं बन सकता। मृत्यु नहीं मरेगी है मृत्यु पर मैं स्वयंसेवा है, मृत्यु के प्राप्ति के बाद मैं ही नहीं मरेगी। दूसरा यह बाधा होगी ?

दूसरी स्वयंसेवा यह है कि मैं मरने के लिए स्वयंसेवा नहीं हूँ, केवल जीवन ही है। जीवन में मृत्यु नहीं होगी जीवन (स्वयंसेवा) ही होगा है। इस दृष्टि में मृत्यु मरण का मृत्यु बाधा मार्ग का दर्शन की मृत्यु विहीन या अन्तर्भाव प्रकट है।

मरण का एक स्वयंसेवा मरण का अन्तर्भाव प्रकट है पूर्ण अन्तर्भाव नहीं है। यह अन्तर्भाव मरण प्रकट मरण मरण की प्रकट देती है, मरण प्रकट

ही नहीं, इसके लिए प्रतिज्ञान करती है। इस उत्तरदायित्व की सीमा स्व तक ही श्रेष्ठ नहीं है, पूरे 'मेरे' विश्व को समाहित किये हुए है। अर्थात् मैं मुझसे सम्बन्धित प्रत्येक वस्तु, व्यक्ति या घटना के लिए उत्तरदायी हूँ क्योंकि यह विश्व मेरा है 'मेरे' द्वारा अभित है' मैंने इसका निर्माण किया है; इसलिये इसको ब्रह्म कर्मा अर्थात् तत्सम्बद्ध उत्तरदायित्व वहन करना मेरा कर्तव्य है और मेरी प्रामाणिकता है। जो व्यक्ति इस प्रामाणिकता से वचता है वह प्रथम प्रबंधक है।



यह स्वतन्त्र चेतना, जैसा कि पहले उल्लेख हो चुका है, चेतनायुक्त वस्तु बनना चाहती है। चेतना वस्तु से नकार के द्वारा अलग होती है। किन्तु अभाव होने के कारण वह अलग ही नहीं रह सकती, फलतः वह वस्तु को गृहीत करना चाहती है, स्वयं अभावपूर्ति के प्रयत्न में वस्तु बनना चाहती है। हमारे चारों ओर चेतना में अपने गुणों के साथ ही वस्तु के गुणों को प्राप्त करने की प्रवृत्ति दिखाई देती है। यह विषय और विषयी दोनों के एकान्वय की सम्भव इच्छा है। यह एकान्वय केवल 'ईश्वर' में प्राप्य है और मनुष्य का यह प्रयत्न 'ईश्वर' बनने का प्रयत्न साबित होता है। यह प्रयत्न कई रूप धारण करता है।

चेतना इच्छा रूप है इसलिये इच्छा पूर्ति के लिये यह क्रियाशील रहती है। इच्छा अभाव से उत्पन्न हुई है। अभाव की सम्पूर्ति के लिये चेष्टा पैदा होती है। इसे एक शब्द में सार्त्र आत्मसात्करण (appropriation) कहना है। मनुष्य की प्रत्येक गति वस्तु या अन्व को आत्मसात् करने के लिये उद्दिष्ट है। फलतः प्राप्ति या सम्पूर्ति की इच्छा वस्तुत्व, वस्तु होने की ही इच्छा है। वस्तु की सत्ता में ही व्यक्ति निवास करता है, फिर भी वह वस्तु नहीं है और वस्तु को आत्मसात् करना चाहता है। यह क्रिया अनेकविध होती है, क्योंकि चेतना में अनेकविध वस्तुओं अर्थात् अपूर्ण रूपों की ही स्थिति है। इसलिये व्यक्ति 'यह' या 'वह' वस्तु विशेष के चुनाव द्वारा अपने विश्व को अधिष्ठित करने का प्रयास करता है। स्पष्ट है कि इस कार्य में वह पूर्णतः स्वतन्त्र है। फलतः व्यक्ति की सत्ता ठीक वस्तुओं के माध्यम से विश्व को आत्मसात् करने का स्वतन्त्र चुनाव कार्य ही है।

के अनुसार मृत्यु का भूतभूत गुण उसकी निरर्थकता तथा असंगति (absurdity) है। सार्थ हैडेयर आदि से सहमत नहीं है। यह असंगत इसलिए है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति इसके कब्र का अनुमान नहीं लगा सकता, केवल घराटे रूप से इसकी प्रतीक्षा कर सकता है। मैं इसकी योजना नहीं बनाता, जड़ित नहीं करता। धन: यह मेरी संभावना नहीं है, बल्कि मेरी सब संभावनाओं का घन है और इस रूप में मेरी संभावनाओं के बाहर है। मैं इसका चुनाव नहीं करता। यह अपने आप होनी है, मेरे द्वारा निर्मित या सज्जित नहीं है। यह मेरे जीवन के लिए भी पूर्णतः निरर्थक है। इसलिए यह असंगत है।

चेनना सर्वत्र इच्छा युक्त है, जबकि मृत्यु सब इच्छाओं का घन। चेनना नायी की आशाएं गंजोनी है जबकि मृत्यु उनका शिवाय करती है। यहाँ चेनना में ऐसा कुछ भी नहीं है, जो मृत्युपरक या सलग्न हो। इसलिए यह मुझ में बाहर है। यह अन्त में है, जो मुझे प्रभावित करती है, नष्ट करती है मेरे संभावना के सगर को सहम-नहस कर जाती है। सार्थ का यह तर्क कि मृत्यु चेनना में बाहर है, कुछ गूढ़ है। चेनना को सार्थ परिमित (finite) मानना है, किन्तु मरणागीत नहीं मानना। उसके अनुसार चेनना यदि सगर भी हो तो भी—पुनराव के अपने समाव के कारण परिमित तो होगी पर मरणागीतता उगम नहीं है, उसके बाहर है। हमारे यह विज्ञ हृदय कि जीवन—जो कि स्वयंसेवा और पुनराव है—की बाह्य परिधीमा मृत्यु है। सार्वत्रिक गरीब-स्थित है चेननात्मक नहीं। सार्थ के दर्शन में गरीब और चेनना का भी एक स्तर पर समाव बाध्य है। जनन गरीब 'बाह्य' है।

मृत्यु मेरे जीवन या स्वयंसेवा की परिधीमा होने के लिए भी मेरे लिए पूर्णतः बाध्य है। मुझे नष्ट देना कर दे, पर 'मुझे' नष्ट नहीं गयेगी यहाँ बाध्य नहीं बन सकती। मृत्यु नहीं जानती है नष्ट नष्ट मैं स्वयंसेवा हूँ, मृत्यु के समाव के बाद मैं हूँ ही नहीं। इसका बाध्य कैसे?

हमारी स्वयंसेवा वह है कि मैं मरने के लिए स्वयंसेवा नहीं हूँ, केवल जीवन ही है। चेनना में मृत्यु नहीं होगी जीवन (स्वयंसेवा) ही होगा है। इसलिए मैं नष्ट नहीं हूँ, या मृत्यु बाध्य सार्थ के दर्शन की मुझे विज्ञ का बाध्य है।

स्वयंसेवा मृत्यु का समावस्वयंसेवा पूर्णतः सब को ही नहीं है नष्ट नष्ट नष्ट की स्वयंसेवा है। सार्वत्रिक

ही नहीं, इसके लिए प्रतिज्ञान करती है। इस उत्तरदायित्व की सीमा स्व तक ही शैथिल्य नहीं है, पूरे 'मेरे' विश्व को समाहित किये हुए है। अर्थात् मैं मुझमें सम्पृक्त प्रत्येक वस्तु, व्यक्ति या घटना के लिए उत्तरदायी हूँ क्योंकि यह विश्व मेरा है 'मेरे द्वारा अभित है' मैंने इसका निर्माण किया है; इसलिये इसको ग्रहण करना अर्थात् तत्सम्बद्ध उत्तरदायित्व ग्रहण करना मेरा कर्तव्य है और मेरी प्रामाणिकता है। जो व्यक्ति इस प्रामाणिकता से वचता है, वह परम प्रवर्चक है।



यह स्वतन्त्र चेतना, जैसा कि पहले उल्लेख हो चुका है, चेतनापुस्तक वस्तु बनना चाहती है। चेतना वस्तु से नकार के द्वारा भ्रमण होती है। किन्तु भ्रमण होने के कारण वह भ्रमण ही नहीं रह सकती, फलतः वह वस्तु को गृहीत करना चाहती है, स्वयं भ्रमावपूर्ति के प्रयत्न में वस्तु बनना चाहती है। हमारे छात्रों में चेतना में अपने गुणों के साथ ही वस्तु के गुणों को प्राप्त करने की प्रवृत्ति दिखाई देती है। यह विषय और विषयी दोनों के एकान्वय की समझवृत्ति है। यह एकान्वय केवल 'ईश्वर' में प्राप्य है और मनुष्य का यह प्रयत्न 'ईश्वर' बनने का प्रयत्न साबित होता है। यह प्रयत्न कई रूप धारण करता है।

चेतना इच्छा रूप है इसलिये इच्छा पूर्ति के लिये यह विषयाशील रहनी है। इच्छा भ्रमाव से उत्पन्न हुई है। भ्रमाव की सम्पूर्ति के लिये चेतना पैदा होती है। इसे एक शब्द में सार्त्र आत्मसात्करण (appropriation) कहा है। मनुष्य की प्रत्येक गति वस्तु या भग्न को आत्मसात्कृत करने के लिये उद्दिष्ट है। फलतः प्राप्ति या सम्पूर्ति की इच्छा वस्तुतः वस्तु होने की ही इच्छा है। वस्तु की सत्ता में ही व्यक्ति निवास करता है, फिर भी वह वस्तु नहीं है और वस्तु को आत्मसात् करना चाहता है। यह क्रिया अनेकविध होती है, क्योंकि चेतना में अनेकविध वस्तुओं अर्थात् अपूर्ण रूपों की ही स्थिति है। इसलिए व्यक्ति 'यह' या 'वह' वस्तु विशेष के चुनाव द्वारा अपने विश्व को अभिवृत्त करने का प्रयास करता है। स्पष्ट है कि इस कार्य में वह पूर्णतः स्वतन्त्र है। फलतः व्यक्ति की सत्ता ठीक वस्तुओं के माध्यम से विश्व को आत्मसात् करने का स्वतन्त्र चुनाव कार्य ही है।

विश्व को अत्मसात् करने का सूक्ष्म अर्थ है वस्तु को चेतना पर भाव्य करना, चेतना में वस्तु के गुणों को प्रकट होने देना और उन्हीं गुणों के आधार पर व्यक्ति के अस्तित्व की स्थापना करना। किन्तु यह कार्य असफल हो रहेगा क्योंकि चेतना द्वारा गृहीत (possessed) वस्तु पूर्ण और प्रकृत न होकर प्रतीकात्मक होती है। फलतः चेतना इनकी अस्थिरता के कारण प्रतीकों से अन्वर्गमं अभाव की सम्पूति न होने के कारण इनका फिर अतिक्रमण करती रहती है। चेतनावस्तु होने का चेतना का जोश ईश्वर बनने जैसा हो है। इसलिये सात्र (Being and Nothingness) के अन्त में 'व्यक्ति निरर्थक जोश मान है।' के निष्कर्ष पर पहुँचता है।

•

सात्र दार्शनिक दृष्टि से स्वयं को यथार्थवादी (realist) मानता है। वस्तु ही है, चेतना तो वस्तु में 'छेद' मात्र है, इसलिये 'नहीं' है, स्वतन्त्र है और गतिशील है। यह 'छेद' क्यों है, का उत्तर वह नहीं देता। शायद वह इस प्रश्न को अपनी सीमा के अतीत समझता है। किन्तु 'वस्तु ही है' की स्थापना वह करता है तो प्रकारान्तर से इस प्रश्न का 'अपना' उत्तर देता है। वह किसी न किसी रूप में पूर्व-धारणा (presumption) को स्वीकार कर लेता है। ऐसा नहीं होना तो उसे देकार्त के द्वंद्व को सही मानना पड़ता। जब उसके दर्शन में यह द्वंद्व है, चेतना और वस्तु का द्वंद्व, 'छेद' और 'पूर्ण' के भिन्न रूपों की धारण किये हुए द्वंद्व। इस प्रकार सात्र ग्रीक परम्परा से विच्छिन्न नहीं है। धरम्पू के प्रत्ययों के वृत्त में ही घूम रहा है। अन्तर यह हुआ है कि वह सार्वभौम तत्व या ईश्वर जिसके द्वारा उसके पूर्व के विचारक इस द्वंद्व के संपर्क का समन्वय करने से को हटा देता है। इसलिये उसमें ग्रीक परम्परा का संपर्क, निराशा और असफलता ही प्रधान हो जाती है। तत्त्वों का पूर्ण विनोय स्थापित होता है। सार्वभौम यथार्थ भी उसे अस्वीकार्य है। क्योंकि सार्वभौम भाव भी सार्वभौम कल्पना पर आधारित है। उसमें भी एक प्रकार से द्वंद्व का समाहार है।

विद्वानों ने सात्र के इस एतान्न, असफलता की ओर उन्मुख, व्यक्ति-और परम स्वतन्त्रता सम्बंध दर्शन का छोट विश्व-मुद्दों की धारणा है। मोर्न के सम्मुख व्यक्ति छोड़ता है, कुछ नहीं है, मृत्यु-चेता है

और 'हां' या 'ना' में चुनाव करने के लिये पूर्ण स्वतन्त्र है । क्योंकि उस समय उसके मन में कोई घर्मदर्शनमत 'आदेश' नहीं होता । वह पूरे विश्व को इस 'ग्रह' पूर्ण दृष्टि से देखता है अर्थात् ग्रहण करता है । कुछ लोग इस दर्शन की यह कह कर झालोचना करते हैं कि यह विशेष आत्यन्तिक परिस्थितियों की उत्पत्ति होने से अपूर्ण और अंश-सत्य है । किन्तु यह तर्क सही नहीं है । विशेष परिस्थिति से उत्पन्न ज्ञान विशेष ही हो यह अनिवार्य नहीं है । भौतिक-सामान्य ज्ञान को बढ़ नहीं करती, केवल उसके प्रस्फुटन का माध्यम बनती है । सार्व' के दर्शन की मूल विसंगति उसके 'अवस्तु' के सिद्धान्त में है । सार्व' चुनाव को स्वीकार करता है । यह चुनाव कार्य कैसे होता है ? 'नहीं' चुनाव नहीं कर सकता । चेतना में कुछ ऐसा सकारात्मक है, जो चुनाव करता है । क्योंकि चुनाव में चुनने वाले और चुनी गई वस्तु में उस विशेष समय में सकारात्मक सम्बन्ध या सादरम्य स्थापित होता है, जब कि नकार विच्छिन्न रूप होने के कारण चुनाव कर ही नहीं सकता । इससे यह भी सिद्ध होता है कि चुनी गई वस्तु विशेष में और चेतना में कुछ सामान्यता है, जिसके आधार पर यह चुनाव सम्पन्न होता है चाहे यह सांख्यिक ही हो । इस प्रकार चेतना और वस्तु का आत्यन्तिक विरोध विसंगत प्रतीत होता है ।

चेतना और अन्व के सम्बन्ध का विवेचन भी अस्पष्ट प्रतीत होता है । सार्व' अनेक चेतनाओं में विश्वास करता है, जो समान धर्मा हैं । 'ग्रह' की उदात्ति से भेद-धर्म उत्पन्न है । क्या व्यक्ति और अन्व में इस समानधर्मिता के आधार पर सामंजस्य नहीं स्थापित हो सकता ? सार्व' अन्व के शरीर को बाधा रूप मानता है अर्थात् इन्द्रिय विषय के द्वैत को प्रमुख मान रहा है, जबकि अन्व में संपर्क की यह 'ग्रह' रूप विचारक चेतना के स्तर पर स्थापित करता है । पर अन्व के शरीर और ग्रह के अतीत भी तो मूल चेतना है जो समान धर्मा है । क्या उन चेतनाओं में सामंजस्य स्थापित नहीं हो सकता ? 'प्रेम' को ग्रह-चरित्र ही क्यों माना जाये? यह चेतनाओं का संवाद भी तो हो सकता है । व्यक्तिओं को 'द्वित्रि' करने के स्थान पर सम-स्थान भी तो किया जा सकता है । सहयोग से स्वतंत्रता का हनन होगा, यह तथ्य तर्क समान प्रतीत नहीं होता ।

सार्व' पूर्णतः मानवतावादी दार्शनिक ॥ विज्ञान-प्रेरित व्यक्तिवादी मानवतावाद में विश्व का रोमेटिक शुक्ल पक्ष परिवर्तित है, जबकि सार्व' के मानवतावाद में व्यक्ति तो कन्दस्थ है, किन्तु यह निराश दीन दुःखी और

असमर्थ है, फिर भी स्वतंत्र त्रिषाशील और उत्तरदायित्व पूर्ण है । यह अधिकांशतः व्यक्ति की स्थिति का कृष्ण पक्ष है, व्यक्ति यहां भी कर्त्तावर्त्ता है, पर असफल परिणाम उसका जन्मसिद्ध अविकार है । स्पष्ट है कि यह भी अन्य प्रकार का रोमांसवाद ही है । यह अघूरे दर्शन, अभावात्मक दृष्टि और भावात्मक बिद्रोह का आत्यन्तिक फल है ।



मार्टिन बूबर

(Martin Buber)

अस्तित्ववादी दर्शन में बूबर सार्त्र का प्रतिरोध है। सार्त्र के संसार में 'अन्य' से 'मैं' का द्वेष या संघर्ष आवश्यकभावी है। 'मैं' और 'तुम' में सहज सौमनस्य असंभव है। दोनों के बीच सदैव एक शकाजन्म तनाव की स्थिति रहती है, जिसमें विषयो बने रहने की अभीप्सा और विषय हो जाने की या बना दिये जाने की पीड़ादायक आशंका से व्यक्ति संव्रस्त रहता है। व्यक्ति दूसरे व्यक्ति से सतत मुकाबला करना रहता है, घातरिक प्रत्याघात के कारण अस-पसता और अव्यवस्थित में घुटता रहता है और 'अन्य' अर्थात् 'तुम' से स्वाभाविक संयोजक स्नेह का संबंध स्थापित नहीं कर पाता। 'अन्य' व्यक्ति के लिए नरक है।* क्योंकि वह 'अन्य' के अस्तिष्क अर्थात् उसकी विषयी-भावना को नहीं समझ सकता। इसलिये घृणा, संदेह और भय उत्पन्न होते हैं। फल यह होना है कि व्यक्ति अपने ही 'संसार' में सिक्कुड़ जाता है, प्रलय हो जाता है। इस पर भी उसे शान्ति नहीं है* क्योंकि 'अन्य' की उपस्थिति को वह हटा नहीं सकता। वह 'अन्य' उसके 'संसार' में बसाना प्रयत्न करता रहता है। फलतः सचय अनिवार्य है, सज्जन्म अज्ञानता का भोग उसकी नियति है और इस 'दुर्भावी' के साथ जीवन-यापन उसका शाप है। संश्लेष में 'मैं' और 'तुम' में मिश्रता नहीं निरन्तर शक्तता ही गतिशील रहनी है।

मार्टिन बूबर इस भक्ति अक्षरारमय संसार में धाना की चिरणों का प्रशास प्रवाहित करता है। 'तुम' अर्थात् 'अन्य' से 'मैं' का तादात्म्य-भावी

* 'The hell is other people'—No exit; a play by Sartre.

सुसुप्तुर इति मन्त्र स्थापित हो गया है, यान्ने हि इम 'तुम्' को उसी मन्त्रता और स्थापनता के साथ 'मैं' को धार करने, उसे विषय (subject) या विषय (object) में से निम्ने एक में संनिष्ठ कर सन्तु गये मन्त्रे, मैं 'तुम्' में धार होकर स्व-बोद्ध का धार न माने, बल्कि स्व में 'तुम्' का धार स्थापनाकर स्व में प्रवेश करे। सूत्र की मन्त्रता है कि यह मन्त्रावली का मन्त्र हो गयी, मन्त्र भी है। 'स्व-दृष्टि' के रूप में जब व्यक्ति 'मैं' को देखता है तब ही स्थिति उत्पन्न है मन्त्रावली का होना है।

सूत्र किन्ती मन्त्रावली और मन्त्र धारणाओं में विचार प्रारम्भ नहीं करता, बल्कि जीवन जीवन में अनुभवमान व्यक्तिगत मन्त्रों के विवेचन से ही धारण की परिष्कारना करता है। अन्य व्यक्तिवादियों के समान उसका भी ध्यान विषय मानव-मनुष्य में रहने वाला मूर्त मानव ही है। मानवों में ऐसे हुए मानव के लिए अनिवार्य है कि वह अन्यो में मन्त्र या मन्त्रेण स्थापित करे। इसलिए सूत्र इस 'मन्त्रेण' की समस्या में ही विचार शुरू करता है। उसकी प्रसिद्ध पुस्तक 'मैं और तू' (I and Thou) में यही समस्या विवेचित हुई है। वहाँ वह व्यक्ति के दो आधारभूत मन्त्र-मैं से धारण वस्तु और जगत् में-स्वीकार करना है। पहला है 'मैं और यह' (I-It) का और दूसरा 'मैं और तू' (I-Thou) का। उसकी धारणा है कि जब भी व्यक्ति 'मैं' का उच्चारण करता है, वह स्वयं को अन्य-पक्ष नहीं मान रहा होता है, बल्कि दूसरे में या बाह्य वस्तुगत (It) मन्त्र स्थापित कर रहा होता है या आंतरिक व्यक्तिगत (Thou) मन्त्र। 'यह' वस्तु का प्रतीक है, जो दृष्ट (मैं-यह) पर आधारित है। 'मैं' वस्तु से तादात्म्य स्थापित नहीं करता, केवल द्रष्टा रूप में ज्ञान या बोध प्राप्त करना है। फलतः 'मैं' के व्यक्तित्व के दृष्ट से अंग यहाँ प्रियाशील नहीं रहते, उपेक्षित या बहिष्कृत हो जाते हैं। इस तरह 'मैं' की पूर्ण तत्त्वीयता के अभाव में यह मन्त्र वस्तुपरक, एकांगी और बहिर्निष्ठ ही रहता है। वैज्ञानिक या दृष्टिकोण इसी जानि का है।

'मैं-तू' के सम्बन्ध में 'मैं-यह' से भिन्न 'मैं' पूर्णतः तत्त्वीय और संतान होता है। 'मैं-तू' का उच्चारण व्यक्तित्व की सम्पूर्णता या समग्रता के माध्यम से ही हो सकता है। इस 'मन्त्रेण' में व्यक्ति का निष्काम और पूर्ण सहयोग अनिवार्य है। यहाँ व्यक्ति दूसरे (तू) से प्राप्त होने वाले प्रभाव का पूरी तरह प्रतिदान करता है। यह वास्तव में 'व्यक्तिगत सम्मिलन' (a personal meeting) है। यह

१. 'सम्मिलन' पूर्वतः अनौत्पत्तिक और गहन होता है और इसमें ऐसी घाटांशा होती है कि मेरे दृष्टि-विन्दु या व्यक्ति-त्व का पूर्ण प्रतिदान (response) दूसरे से मिले । इसी 'प्रतिदान' में मुझे परस्परिक सम्बन्ध की अनुभूति होती है, जब कि उन प्रतिदान के क्षण-त्व में परस्परिक न नैमित्तिक प्राधान्य का दर्द उत्पन्न होता है । फिर भी व्यक्ति 'सम्मिलन' में द्वय नहीं रहने, अपनी प्रति-भावना का मुझसे नहीं, बल्कि एक प्रति-भावना की धारणा करने हुए वे प्रेम-भाव में मग्न हो जाते हैं । 'तू' शब्द के उच्चारण के साथ ही उच्चारणकर्ता तू-भावोद्भूति में लब्ध होता है क्योंकि 'तू' में अनिच्छित सम्बन्ध होता है और अनुभव करता है कि वस्तुतः जीना मिलना ही है ।* यह मिलन दृष्टि-विन्दु वस्तु के धारण पर नहीं घटित होता, आत्मनिष्ठ चेतना के स्वभाव पर होता है । 'मैं' जब 'तू' को जाना है तो एक मर्जित और मजिद चेतना के वृत्त में व्यवहार करता हूँ, 'तू' की चेतना के प्रभाव की ग्रहण करना हुआ उसकी सत्ता से मग्न होकर अपनी समझना का प्रयोग भी कर रहा होता हूँ । मैं इस 'तू' की न तो उल्लास करता हूँ और न इसे कुछ क्षण के लिये भी स्थिति ही कर सकता हूँ । क्योंकि मैं स्वयं की इसे समझना चाहता हूँ और साथ ही साथ इसे भी समझना चाहता हूँ । इसलिए आवश्यक है कि इसमें सहज निमग्न और पूर्वग्रह-रहित वातावरण हो । न तो मेरा उद्देश्य स्वयं की छिपाने का होना चाहिए और न 'तू' अर्थात् 'आत्म' के मन का केन केन प्रकारेण लपटन हो । ऐसी परिस्थिति में ही यह व्यक्तिगत सम्मिलन होता है ।

यह सम्मिलन व्यक्ति और व्यक्ति का होता है । इसलिए अस्तित्ववादी दर्शन के अनुदान है, यद्यपि सार्थ जैसे परम अस्तित्ववादियों के मन का विरोध इससे होता है । सार्थ के दर्शन में मनुष्य का जीवन जन्मपूर्व और मृत्युपश्चात् के दो प्रभावों या अस्तित्वों के मध्य भूलता रहता है । बूढ़ा जीवन के इन दो छोरों को भी समावृत्त आत्मस्तित्व स्वीकार नहीं करता । उसके अनुसार सम्मिलन त्रिविध है या त्रिस्तरीय है । 'प्रकृति के साथ जीवन' इसका पहला स्तर है, जहाँ व्यक्ति प्रकृति में निर्वोच 'यह' का वस्तुगत संघर्ष स्थापित नहीं करता बल्कि 'तू' का व्यक्तित्व विचित्र नाता जोड़ता है । प्रकृति की अनुभूति उसे होती है, उसमें वह शिष्टा प्राप्त करता है और अपने हृदय में प्रकृति के द्वारा भावानुभूति की

* 'All real living is meeting'—I and Thou.

उत्तेजना वह अनुभव करता है। यह संबंध एकान्त और इतरका (वृत्ति प्रवृत्ति निरपेक्ष रहती है) होने के कारण अनुभवयुक्त तो होता है, पर अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। स्पष्ट है कि बूबर साज' के विरुद्ध प्रवृत्ति से भी 'मैं' का सामंजस्य स्थापित करता है। इस सम्मिलन का दूसरा स्तर 'मनुष्य के साथ मनुष्य' में दिखाई देता है। इस स्तर पर मनुष्य दूसरे मनुष्य से अपनी बात भाषा के द्वारा प्रकट कर सकता है और उसमें उपयुक्त प्रतिक्रिया उपजा सकता है। यह संबंध दुतरका होता है। 'मध्यारम के साथ जीवन' में तीसरा गवध कल्पित किया गया है। यहाँ भी व्यक्ति 'मध्यारम' की अनुभूति करता है, जिसमें सहजानुभूति और प्रेरणा जाग्रत होती है। यह संबंध इतरका तो नहीं होता, किन्तु यहाँ दूसरा (मध्यारम-सत्त्व) इतना अधिक महत्त्व होता है कि वह व्यक्ति की सामर्थ्य को पार करता रहता है, उसकी वाणी को पकड़ में नहीं आता। फलतः उस संवाद की भाँती ही अभिव्यक्त की जा सकती है।

बूबर 'व्यक्तिगत संबंधों' पर अधिक बल देता है, उन्हीं के अध्ययन से प्रायः स्तरों की व्याख्या करना है, इसलिये इन्हें समझना अत्यन्त आवश्यक है। इन 'सम्बन्धों' का आधार उनके 'तू' की धारणा है। 'तू' और 'वह' का व्याकरणिक आधार है। 'यह' (It) जब वस्तुओं या मनुष्यों के प्राणियों के लिये प्रयुक्त होता है, जबकि 'तू' मनुष्य के लिये ही सुरक्षित है और अनौपचारिक व्यक्तिगत संबंध की चिह्नितता का चोख है। किसी को 'तू' कहने ही व्यक्ति (तू) अपने प्रवृत्ति, प्रिय और सहज (पद, मान, गर्वादा से विमुक्त) रूप में उपस्थित होता है। प्रवृत्ति भी यदि 'तू' के रूप में अनुभूत होगी, तो एक अनिवार्यता का भाव व्यक्तित्व लिये हुए अर्थात् मानवीय रूप में अनुभूत होगी। दूसरी बात योंही बोल देता है कि 'तू' के संबंध में व्यक्ति अपनी समझना के साथ प्रवृत्ति होता है। उसके आत्मिक और बुद्धिगत दोनों रूप उसमें सम्मिलित रहते हैं। बूबर 'साज' के उदाहरण से इसे स्पष्ट करता है। जब हम 'साज' का समझना करते हैं, तो साज के विधान, अन्तरे, अर्थ, आभाव आदि का वास्तविक निरूपण नहीं करते, बल्कि साज की समझना की ही अनुभूति करते हैं और हमें वे समझना प्रवृत्ति करते हैं। उसी प्रकार अन्य व्यक्ति 'तू' में संबंधित होने की अपने समझ रूप में अनुभूत हो जाता है। स्पष्ट है कि वस्तुतः 'तू' के संबंधों में कोई वस्तुत्व नहीं है। वस्तुतः निरूपण अपनी रहती बाह्य, अर्थात् वस्तु का कोई निरूपण रूप नहीं होता और न कोई ही कोई निरूपण

रूप है। इस प्रकार अन्य को 'तू' के रूप में अनुभव करने का अर्थ है अन्य मनुष्य को संपूर्णतः जानना।

अन्य से यह 'तू' का सम्बन्ध स्थापित कैसे हो ? बूबर यहाँ ईसाई धर्म के शब्द अनुकम्पा (grace) का प्राधार लेता है। यह 'तू' भावी मिलन अनुकम्पा से होता है। उसके अनुसार अनुकम्पा सामान्य दैनिक जीवन में ही क्रियाशील देखी जा सकती है। हम बचिता पढ़ते हैं, बुद्धि से चिन्तनी ही चेष्टा करें इसे पहचान नहीं कर सकते। चिन्तु यही कविता आज या कल कभी स्वयमेव प्रत्यक्ष-सृष्टि हो जाती है। इसी प्रकार नैतिक नियमों का हम सायास पालन करना चाहते हैं, पर उन्हें अनुभव नहीं करते। गाँधी की अहिंसा का अनुसरण करना चाहते हैं, पर मन से नहीं कर पाते। पर अचानक किसी मित्र के अद्भुत व्यवहार में हम 'अहिंसक' हो जाते हैं। भगवान बुद्ध की आत्म-जागृति में भी यही बात समर्पित होनी है कि 'अनुकम्पा' से ही अनेक बार कार्य सम्पन्न होता है। यह संयोगजन्य होता है। जिसे हम सामान्य जीवन में 'संयोग' कहते हैं, उसे शायद बूबर अनुकम्पा मानता है। इस संयोग में यह आवश्यक है कि हम इसके प्रभाव, फल या प्रेरणा को प्राप्त करने के लिये इच्छुक हों, इसकी क्रिया में भागीदार बनें। इसके प्रतिरिक्त इस अनुकम्पा को प्राप्त करने के लिए हम प्रयत्न भी करें, सफलता मिले इसकी निश्चिन्ता पर ध्यान न देकर। तभी अनुकम्पा प्राप्त हो सकेगी। इस तरह व्यक्तिगत 'सम्मिलन' अनुकम्पा के द्वारा ही लक्ष्य है। इस 'तू' का अवतार भी अनुकम्पा-अन्य है, सहज है और अनायास है। 'तू' मुझ से मिलता है और मैं भी उसमें सीधा सम्बद्ध होता हूँ। फलतः इस सम्बन्ध में मैं चुनता भी हूँ और चुना भी जाता हूँ। बूबर अन्य को प्रकृत रूप में ग्रहण करने और 'मैं' को भी प्रकृत रूप में गृहीत होने की क्रिया को 'मैं-तू' की संज्ञा देता है।

बूबर की यह 'अनुकम्पा' कार्य-कारण (सूदमनः उद्देश्य और फल) की परम्परा से बद्ध नहीं है, क्योंकि इस मिलन में इनका द्वैत नहीं रहता, अद्वैत या सहजीवन होता है। यह एक अन्वित सम्बन्ध है, जो भूत और भविष्य में होकर वर्तमान है, जहाँ कारण और कार्य के लिये अन्वितायें आवश्यक नहीं हैं। दूसरे शब्दों में यह जड़ का संयोग नहीं, चेतनों का सामंजस्य है। इसके प्रतिरिक्त ईसाई धर्म में सतिन 'अनुकम्पा' की निरचेष्टता (passivity) भी इसमें अग्रणी है। भगवान की अनुकम्पा पर आश्रित होने

व्यक्ति में निष्क्रियता और निश्चेष्टा उदात्त सामग्री है, किन्तु बूबर—वृत्ति इसे व्यक्तित्व क्षेत्र में स्थापित करना है— इसलिये इस निश्चेष्टा से 'अनुकम्पा' को बचा लेता है। अन्य से 'मेरा' मिलन मेरी क्रिया (action) और ग्रहणशीलता (reception) पर स्थित है, फलतः यह वेदना और कार्यशीलता से पूर्ण रहता है। वेदना भी उत्पत्ति इसलिये होती है, क्योंकि मैं अपने अनेक विशेष कार्यों को छोड़कर संलग्न: इस 'मिलन' कार्य में संलग्न हो जाता हूँ। इसका परिणाम यह होता है कि उन विशेष कार्यों से सम्बद्ध संबंधों की अमूर्ति वेदना वैसी अनुभूति प्रेरित करती है। कार्यशीलता, जैसा कि पहले स्पष्ट हो चुका है, हमारे को प्रतिक्षण 'तू' बनाये रखने के लिए आधारभूत है। बूबर के इस 'मैं-तू' सम्बन्ध में श्रियता और निष्क्रियता का परम्परागत भेद नहीं प्राप्त होता। यह कीर्कगाद की 'अज्ञात में छलाना' से मिलता जुलता है, जहाँ निश्चेष्ट स्वीकार भी है और सक्रियता भी है।

'मैं-तू' का सम्बन्ध अथवा मिलन सदैव 'है' की सीमा में—वर्तमान में घटित होता है। व्यावहारिक जीवन में व्यस्त व्यक्ति का जीवन भूत, वर्तमान और भविष्य के खण्डों में विभक्त है। कल से लिखना शुरू किया, आज भी लिख रहा हूँ और कल तक पूरा लिख लूँगा। यह कालक्रम व्यवहार सिद्ध है। 'मैं-तू' के मिलन में 'तू' सदैव वर्तमान ही रहता है। दो व्यक्तियों के संवाद में दोनों 'कलो' की प्रतीति नहीं होती, हमेशा तरक्षण की चेतना रहती है, उसकी अनुभूति होती है। इसे खण्डों में विभक्त नहीं किया जा सकता। सच्चा वर्तमान इस मिलन के समय ही उपस्थित रहता है। अतः 'मेरा' वर्तमान 'तू' ही है। 'तू' के जाते ही मैं कल, आज, कल में बट जाता हूँ। अर्थात् मेरा अस्तित्व वस्तुपरक या भौतिक वृत्त में घूमने लगता है। मनुष्य के परोक्ष आविष्कारों में संवल जाता ही ऐसी वस्तु है, जो इस अनुकामय मिलन को समाहित किये हुए है और पाठक में इसे उत्प्रेरित भी करती है। कला में कलाकार और कला-विषय (art-object) में 'तू' का सजीव सम्बन्ध स्थापित होना ही है। इसलिए कला के आस्वाद कर्त्ता सहृदय में भी कला-विषय 'तू' के रूप में प्रस्तुत होता है। पर यह संबंध खणस्थायी होता है। 'तू' की अनुभूति स्थिर नहीं रहती, 'यह' बन जाती है अर्थात् वस्तु हो जाती है। इसलिए मदैव प्रयत्न के द्वारा इसे नवीन बनाया जाता है। यह एक प्रवाद है, ठोस रूप धारण कर लेता है, इसे पुनः विगलित किया जाना आवश्यक है।

तो क्या व्यक्ति सदैव इस 'तू' भावी आत्मनिष्ठता में रहे ? क्या यह उसके लिये संभव है ? बूबर यथार्थ से चाँस नहीं मूँदता । वह मानता है कि न तो यह संभव ही है और न उसे ऐसा करना ही चाहिए । मनुष्य वस्तु-जगत में रहता है । फलतः, वस्तु-सम्बद्ध होना अथवा वस्तुभावी होना उसके स्वभाव में ही है । वह वस्तुनिष्ठता (objectivity) से बच नहीं सकता, जैसे रहस्यवादी बचता है । बूबर के अनुसार यह हमारी निवृत्ति है कि हम निरन्तर 'मैं-तू' के सम्बन्ध में रह ही नहीं सकते और उसी प्रकार न हमेशा वर्तमान में ही स्थित हो सकते हैं । प्रत्येक 'तू' हमारे विश्व में 'यह' में परिवर्तित हो जाता है अर्थात् वस्तु बन जाता है । 'तू' से वर्तमान में ज्योंही सम्बन्ध सम्पादित हो जाता है, त्यों ही वह 'तू' 'यह' अर्थात् अनेक वस्तुओं में से एक वस्तु बन जाता है । 'मेरे' सदैव समान नहीं रहता । वह यथार्थ और संभावना के पलकों में झूलता रहता है । इसी प्रकार वर्तमान में सदैव रहना भी असंभव है । इसलिए वर्तमान साध्य नहीं है, 'मिलन के' विधान (Structure) का एक अंग है । तो क्या आत्मनिष्ठता निरर्थक है ? वस्तुनिष्ठता की अनिवार्यता और प्रावश्यकता क्या 'शक्ति की वस्तुनिष्ठ होना चाहिए' का बोध नहीं करवाती ? बूबर का उत्तर 'ना' में है । उसके अनुसार वस्तुनिष्ठता की अनिवार्यता है, फिर भी यह पूर्ण नहीं है, इसकी कुछ मर्यादाएँ हैं । अतः उसकी पूर्ति के लिये आत्मनिष्ठता की माग सदैव रहेगी । मनुष्य 'यह' के बिना अर्थात् वस्तुमय संसार के बिना जीवित नहीं रह सकता, फिर भी वस्तुमयता में रहने वाला ही मनुष्य नहीं है । वह वस्तु को अन्तर्भूत 'तू-भावी' बनाता है, उसे सम्पूर्णतः जानता है, सामंजस्य स्थापित करता है । फिर उसे 'वस्तु' बना देता है । इस प्रकार संपर्क नहीं सहयोग का सम्बन्ध स्थापित करता है ।

यह 'मैं-तू' का मिलन 'मेरे' लिये अत्यन्त उपादेय है । इससे 'मैं' झूलता है और स्वयं को जानता है । जैसे मैं दूसरे के व्यक्तित्व का सहजानुभूति जन्म ज्ञान प्राप्त करता हूँ, उसी प्रकार मैं इस मिलन में 'अपना' ज्ञान भी पाता हूँ । मैं साधारण आत्मस्व इकाई की सीमा को छोड़कर अपने उस अस्तित्व से परिचित होता हूँ, जो सब में बँसा ही है अर्थात् सामान (common) है । इसे बूबर दो धारणामो के द्वारा समझाता है । मनुष्य में प्रत्येकता (Individuality) और व्यक्तिता (Personality) दोनों हैं । प्रत्येकता उसे दूसरों से अलग करती है, जबकि व्यक्तिता उसे उनमें जोड़ती है । वह सामान भूमिका है, जहाँ

‘मैं-तू’ का मिलन होता है। सूबर प्रत्येकता को आत्मा की स्वाभाविक निवृत्ति और व्यक्तिता को आत्मा का स्वाभाविक सम्बन्ध (प्रवृत्ति) मानता है। समाज-मार्ग प्रत्येकता में चरित, जाति, व्यवसाय, बुद्धिमत्ता आदि के गुण समाविष्ट हैं, जबकि व्यक्तिता में ‘मैं-तू’ का भाव ही होता है, ‘मैं ऐसा हूँ’ प्रत्येकता है और ‘मैं हूँ’ व्यक्तिता। स्पष्ट है कि व्यक्तिता में मनुष्य सामान्य मानव रहना है, इसलिये अन्य से सहज भृहद्भावी सम्बन्ध निमित्त कर सकता है। ‘मैं तू’ का मिलन व्यक्तिता के इसी स्तर पर घटित होता है। यहाँ प्रत्येकता नष्ट नहीं हो जाती, उनका भी मान रहता है, पर यह मिलन में बाधक नहीं सापक गिज होती है।



सूबर ‘मैं’ और ‘तू’ अर्थात् व्यक्ति और अन्य में संघर्ष नहीं मानता। ये एक दूसरे के पूरक हैं, अन्वयोप्याधिन हैं। ‘तू’ के साक्ष्य से ही मनुष्य ‘मैं’ बनता है। दूसरे मस्तिष्कों ने सम्पर्क में ही हमारे मस्तिष्कों का विकास होता है। दूसरे की उत्पत्ति की अवस्थिति का सार्थ भी स्वीकार करना है, पर वह दूसरे में संघर्ष ही पाता है। सूबर ‘श्रेय’ में उन्हें बाँधता है, सार्थ के समान तोड़ता नहीं। सूबर की श्रेय की परिभाषा ईसाई धर्म-सम्बन्ध है। ‘मेरा’ तू के प्रति उत्पत्ति ही श्रेय है। अर्थात् दूसरे के गुण-गुण का भागी मैं हूँ। यह ‘गर्हण’ में श्रेय करो’ जैसी सहायक भावना पर आधारित है। यह श्रेय दान-दान नहीं पुनरुत्पाद होना चाहिये। तभी यह समाज और राजनीति के क्षेत्रों में सहायक हो सकता है। समाज की राजनीति प्रत्येकता अथवा समूह के अर्थ में नहीं हुई है। इसमें व्यक्तिता को उपेक्षा दिया जा रहा है। यदि व्यक्तिता पर ही ध्यान केन्द्रित किया जाय, तो समूह या संमेलन दूर हो जायेगा। व्यक्ति-समुदाय पैदा होया, जिसमें ‘हम’ (we) की भावना प्रवृत्ति होगी। एक-दूसरे पुनरुत्पाद में सूबर प्रत्येकता (individuality) और समूहवाद (collectivism) में बड़े मात्र के समाज की खोज करना है कि दोनों दृष्टिकोण (प्रत्येकता और समूहवाद)-आगे कागजपत्र और प्रकट का में लिखे हैं किन्तु हैं—कल्पन एक ही परिस्थिति की उत्पत्ति है। उनमें संघर्ष विकास की किन्तु अवस्थाओं का ही अन्तर है। यह परिस्थिति सहायक और सहायक दृष्टिकोण दिख और जीवन में मर और समूहवाद घटे-घटे की

अनुभूति से संयुक्त है। याज्ञ प्रत्येक मनुष्य 'मनुष्य' के रूप में प्रकृति से कटा हुआ और व्यक्ति के रूप में समूह की सीढ़ में घुसने वाला सा महसूस करता है। इस परिस्थिति में उसकी पहली प्रतिक्रिया प्रत्येकतावादी होती है और दूसरी समूहवादी। प्रत्येकतावाद व्यक्ति के अंग को ही ग्रहण कर पाता है जबकि समूहवाद व्यक्ति को ही एक अंग बना लेता है। इस तरह दोनों समय और समूह (whole) मनुष्य की अवहेलना करते हैं। ऐसी परिस्थिति में मनुष्य की समस्या का उत्तर है 'हम' की भावना का विकास। 'हम' उस समूह का अभिव्यक्ति है, जहाँ व्यक्ति अपने स्वयं (Selfhood) और उत्तरदायित्व को जानते हैं और 'मैं-तू' के संबंध में समय समय पर जीवन रहते हैं। सच्चा समूह इसी आधार पर निर्मित किया जा सकता है। निष्कर्षतः 'हम' 'मैं-तू' संबंध निम्न व्यक्तियों का समूह है, जहाँ व्यक्तियों की समान भूमिका के कारण 'मैं' की पृथक्ता के साथ-साथ अन्य या 'समूह से एकान्विति' स्थापित की जा सकती है और इस प्रकार एक (व्यक्ति) और अनेक (समाज) के विरोध का समाहार किया जा सकता है।

प्रेम आध्यात्मिक यथार्थ की अनुभूति भी करवाता है। 'मैं-तू' के मिलन में 'तू' मुझे संबोधित करता है, तो वह 'मैं' अपनी समान भूमिका में ही परिचित नहीं होता, बल्कि 'तू' में स्थित परम 'तू' से भी सम्बन्ध होता है। जिस समय अन्य 'तू' के रूप में प्रकट होता है तो हम यह भूल जाते हैं कि इस 'तू' की नजर देवतालयन स्थिति है। क्योंकि यह वर्तमान होता है, इसलिए हमारे माध्यम में 'मैं' परम 'तू' अर्थात् आध्यात्मिक परम सत्य की अनुभूति प्राप्त करता हूँ। जैसे भगवान् ही मुझे संबोधित कर रहे हैं और उमे मैं 'पकड़ नहीं' पा रहा हूँ, क्योंकि वह 'तू' का सम्बोधन मुझसे उन्नत कर मेरी सत्ता के पार जा रहा होता है। यह परम 'तू' ही मंसार-सम्बन्ध 'तू' का आधार है। इसीसे 'मैं-तू' का सम्बन्ध सामंजस्य पूर्ण और समन्वयकारी बना हुआ है। इसलिए भगवान् अर्थात् परम 'तू' 'मैं' के सम्बन्ध या प्रेम का आशय है।

इससे पुनः यह निष्कर्ष भी निकलता है कि ईश्वर की अनुभूति किया जा सकता है, भाषा के द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। अर्थात् ईश्वर की बुद्धिमत्त यथाशक्ति परिभाषित नहीं किया जा सकता। वह ध्वनिगत अनुभव की शक्ति धारण है। इसलिए जब दर्शन की खबर लेता है, तो ईश्वर की अन्य अनेक दार्शनिक शिखरों में से एक विषय मान बना देते हैं। दार्शनिक वेद ईश्वर

‘मै-नू’ का संबंध स्थापित करने का सनन प्रयत्न किया जाये, जिससे मनुष्यता की स्थापना हो और परिष्कृत भयान्त्रि, दुर्भाव, पीड़ा, सत्तास आदि के नकार दूर हो जाये।

वस्तुतः बूबर का दर्शन अस्तित्ववादी होते हुए भी सार्वत्रिक जैसे बौद्धिक निरीक्षक अस्तित्ववादियों के विरुद्ध पड़ना है। सम्प्रेषण (Communication) की समझ का बड़ा सटीक समाधान बूबर में प्राप्त होता है। यूरोप का मलिनष्क शोक परम्परा की उत्पत्ति होने के कारण बौद्धिकता की भाषा में ही प्रभावित होता है। हमारे अनिश्चित महापुरुषों के बिनाश ने उसे इतना हिंसा दिया है कि वह पूर्णतः सदेहवादी बन गया है। प्रेम, स्नेह आदि सर्वक भावों की स्थिति के प्रति वह पूर्वग्रह युक्त अकारपूर्ण दृष्टि रखता है, ईश्वर में विश्वास की तो बात ही उसे शून्य कर देती है। इस सदेह और अभाव से ग्रस्त मानव समुदाय के लिए बूबर का सगुण भक्ति जैसा यह दर्शन भाग्यवता, आशा और उत्साह पैदा कर सकता है। पर यूरोप अभी बूबर की बात सुनने की मुद्रा में है नहीं, अभी तो वह नकार की पराकाष्ठा पर पहुँचना चाहता है।

अंततः

मानव और मानवेतर के द्वैत की समस्या मनुष्य की चेतना की आदिकाल

से ही अस्त किये हैं। जन्म के साथ ही मनुष्य का इतर से मुकाबला होता है।* इतर ऐसा है, जो वह नहीं है अर्थात् उससे इतर है, दूसरा है। इतर चाहे प्रकृति के रूप में प्रकट हो अथवा सजीव व्यक्ति के रूप में, एक दरार 'मैं' और 'इतर' के बीच उभर आती है। व्यक्ति देखता है कि वह इतर से अलग है, विजातीय है अथवा असमान है। फिर भी वह विद्यान्तः इसमें, इससे और इसके साथ रहता है। फलतः वह इसे जानना और समझना चाहता है। क्योंकि इसमें सम्बद्ध अथवा समन्वित होने की मूल एषणा उसकी चेतना का स्वधर्म है। वस्तुतः वह भिन्न है, इसलिये सम्बन्ध के द्वारा अभिन्न होना चाहता है, अनेक में 'एक' होने के लिए सक्षिप्त रहना है। यह एक प्रकार के मार्मिकता की एषणा है, जो कमोवेश हर व्यक्ति के अन्तर में स्फुट या अस्फुट रूप में हमेशा रहती है।

इतर अनेक रूप ॥। जड़ प्रकृति की विविधता, सजीव प्राणी समूह, पशु-पक्षी, मानव आदि के अनेक विभाग इतर में हैं। व्यक्ति को इतर की पहली प्रतीति इन्द्रियज्ञ होनी है अर्थात् स्पर्श होनी है। इतर अपने भौतिक वैविध्य के माध्यम उसकी चेतना में प्रकट होता है। यह वैविध्य उसमें बाहरी होने की चेतना उत्पन्न करता है, उसे चर्च कर देता है। इसलिये व्यक्ति इस बाहरीपन,

फारस एरिक्त क्रॉस आदि मनोवैज्ञानिक मनुष्य के जन्म की उसकी प्रकृति विविधता अवस्था मानते हैं, जिसमें जन्मनः ही वह अलग-थलग और रिक्तता में पीड़ा रहता है। दुर्भाग्यवश यह विदेशी के समान है।

अन्तरिक्ष, रश्मि और इनके बीच गूदी गार्दी की घूर्णन का घूर्णन।
अन्तरिक्ष में स्थितियों के प्रयोग द्वारा अन्तरिक्ष प्रयत्न करता है। इसी प्रयत्न
का परिणाम है उसके धर्म, दर्शन, नीति आदि का उद्भव।

इतर की जब वह भावार्थक दृष्टि में देखता है तो इतर का भावार्थक रूप
निमित्त होता है। इतर का धर्मभाव होता है अर्थात् अनुभूतिमय रूप। वैदिक
काल के ऋषियों ने इसी दृष्टि से इतर को हृदयमय किया था और उनके धर्म-
भाव की सर्वता की थी। उपा के सोम्य, गुणदायित्व और प्रकाश की अनुभूति
से उपा की भावमूर्ति हुई है, जो भावधर्म का सम्बन्ध लेकर दैवी बन गई है।
अतएव, इतर (प्रकृति या पुरुष) की अनेकता का सामान्य भावार्थक आधार
कल्पित कर लिया गया है। इसमें बुद्धि की छांट-छांट (विश्लेषण) का अव-
काश ही नहीं है। वस्तु के भाव-चेतन-प्रभाव (अनुभूति) के अवयव ही इतर
और यहू की एकता-स्थापक गता का प्राकट्य अनुभूति की चेतना में स्वयमेव
हो जाता है। इस निमित्त की प्रक्रिया में वस्तु का प्रभाव, उसके प्रति जिज्ञासा,
या प्रश्न और उसका समाधान — ये तीनों भावधर्म प्रतिक्रिया होते हैं। अतः
प्रक्रिया में क्रम अवश्य ही होता है, प्रायज, यह-प्राकट्य की स्थिति
रहती है। दूसरी बात यह भी सत्य है कि इसमें बहिर्वस्तु अर्थात् इतर का
धर्मभाव होने में इतर की अनेकविधता अवस्था प्रकृति की अवहेलना की जाती
है। उपा पूर्वी दितिज में घटित होने वाली भौतिक कृति न होकर अंतर में
प्रदुर्भूत देवी बन जाती है। फलतः व्यक्ति-मन-सापेक्ष इकाई के रूप में सजित
होती है। अनुभूति की इसी प्रकृति से धर्म और रहस्यवाद की उत्पत्ति हुई है।
धर्म और रहस्यवाद में बाहर का नकार होना ही है, व्यक्ति का भी नकार
होता है। यहाँ दोनों के ऊपर किसी अन्य सत्ता को कल्पित कर लिया जाता
है और यह सत्ता व्यक्ति तथा इन दोनों को नगण्य करती हुई ब्रह्माण्डगत
कार्य-व्यापार के लिए उत्तरदायी समझी जाती है। अतिमानसिक ईश्वर
(कृतीय) पर आधारित एकता व्यक्ति को नगण्य बना देती है, जबकि रहस्यवाद
का सर्वोत्तम पूर्णतः आत्मस्थ होने से इतर की अवहेलना ही नहीं करता, सभी
व्यक्ति को भी नकारता है। फलतः यह सम्बन्ध-नेष्टा 'सम्बन्ध' को ही नष्ट कर
देती है। व्यक्ति के नगण्य होते ही उसका 'सम्बन्ध' नहीं होता, उसकी प्रादुर्भूत
व्यवस्था होती है। क्योंकि 'सम्बन्ध' गण्य का ही होता है।

अतएव एक दूसरी प्रकार से भी सम्बद्ध होने का प्रयत्न करता है। इतर

को वह निरपेक्ष भाव से अपनी चेतना में प्रतिष्ठित करता है और अचानक सहाजानुभूति या भूम्भ के द्वारा उसे इतर के एक सूक्ष्म रूप की प्राप्ति हो जाती है। तत्पश्चात् वह उस रूप का बौद्धिक निगमन (deduction) कर लेता है। इस प्रकार इतर के सूक्ष्म और सामान्य रूप को वह स्थापना कर सकता है इससे इतर का प्रत्यय उत्पन्न होता है। यह प्रत्यय, चूँकि सूक्ष्म होता है इसलिए अनेक रूपों को एक में समाहित कर सकता है। अनेकरूपता भौतिक अथवा इन्द्रियाधित होनी है, प्रत्यय बनते ही इस भौतिकता और इन्द्रियाधय से वस्तु मुक्त हो जाती है। प्रत्ययवादी दर्शन इसलिए वैचारिक अधिक है—प्लेटो से लेकर हीगल तक की परम्परा इसे प्रमाणित करती है। यहाँ भी इनर और व्यक्ति दोनों की उपेक्षा-अवहेलना होती है। यहाँ इतर का अन्तर्भाव (प्रत्यय) बौद्धिक रीति से होता है। इसलिए दोनों का सहज और प्रकृत रूप नहीं रहता। व्यक्ति की असौख्यता, वर्तमानता, सम्पूर्णता, स्थूलता नष्ट हो जाती है तथा दूसरी ओर इतर इसी प्रकार परिवर्तित सूक्ष्म रूप में गूँथित होता है। एक स्थिर-शाश्वत वैचारिक सार-सत्ता विकसित होती है, चाहे वह प्लेटो का शिव (The Good) हो या हीगल का विश्वात्मा (The world-Mind); जिसमें व्यक्ति और इतर की प्रत्ययगत एकता निहित रहती है।

प्रत्ययवादी दर्शन की रीति में बहिः का अन्तर्भाव होता है अर्थात् अन्तः के दृष्टि-केन्द्र से बहिः का रूप निधारित किया जाता है, उसका सार निकाला जाता है। स्पष्ट है कि यहाँ अन्तः अर्थात् व्यक्ति का सहजानुभूति पर आधिन बौद्धिक क्रिया से संयुक्त मानस प्रमुख है। दूसरे शब्दों में प्रत्यय की एकता अन्तर्निष्ठ एकता ही है, बहिर्निष्ठ नहीं। इसी बौद्धिकता से उत्पन्न वैज्ञानिक दृष्टि में बहिर्भूत इतर, प्रमुख हो जाता है। फलतः व्यक्ति और इतर को इतर (बहिः) के दृष्टि-केन्द्र से समझा जाता है। वैज्ञानिक का उद्देश्य इसलिए किसी एकता की स्थापना करना नहीं है, बल्कि इतर और अहम् के शुद्ध बुद्धिनिष्ठ रूप की खोज करना है। यहाँ सामंजस्य की चेष्टा के स्थान पर वस्तु का 'ज्ञान' प्रधान है। पर यह ज्ञान व्यक्ति-निरपेक्ष होता है तथा भौतिक इन्द्रियाधयविन अनेकता की 'मूल एकता' की उपलब्धि तक पहुँचना है। यहाँ भी सामान्यीकरण और सूक्ष्म-विधान उतना ही महत्वपूर्ण है, जितना प्रत्ययवादी दर्शन में वैज्ञानिक ज्ञान क्षेत्र को अलगूतक से आता है, जिससे क्षेत्र क्षेत्र रहता, बल्कि जीवन-निरपेक्ष तत्त्व बन कर नीरूप और निर्विशेष हो जाता है। फलतः विज्ञान में भी सहज प्रकट इतर का विस्मयकरण होता है

पर्याप्त व्यक्ति और वस्तु दोनों को सूक्ष्मीकृत कर उनकी 'सम्पूर्णता' को नष्ट कर दिया जाता है। दूसरी बात, घनः को वह्निः के सदृश में या वह्निः दृष्टिकेन्द्र से समझने की चेष्टा की जाती है, जिसका परिणाम यह होता है कि अल्पवादी दर्शन के समान यहाँ भी सजीव व्यक्ति तिरस्कृत हो रहता है तथा किमी प्रत्ययवद् या नियमवद् प्रकृति (Law governed Nature) के सामान्य (Generality) में यह अपनी विशिष्टता व अद्वितीयता (Uniqueness) को खो देता है। बाहर के संदर्भ से भीतर को जानने या उसके रूप को निर्धारित करने का वैज्ञानिक प्रयत्न भी 'सम्बन्ध' की सजीवता और सम्पूर्णता में बाधा पहुँचाता है, क्योंकि इससे भी व्यक्ति नगण्य बनता है और व्यक्ति का सारभूत विचार गण्य। इसके घटितरिक्त आधुनिक विज्ञान ने विज्ञान के मूलाधार बुद्धि (Rationality) के सम्मुख भी प्रश्नचिह्न लगा दिये हैं।

इस प्रकार धर्म की भावुकता, रहस्य की अनिच्छता, प्रत्ययवाद की नैतिगण व्यवस्था और विज्ञान की बहिर्मुख सामान्यता—सब में सजीव व्यक्ति और तत्सम्बद्ध इतर के एकांगी, निश्चित, निर्बाध और परोक्ष रूप स्थिर होते हैं। इतरनहित व्यक्ति इतना 'पूर्ण' है कि इन एक पक्षी (फलतः अपूर्ण) दृष्टिकोणों की पकड़ में नहीं आता, इनकी सहमणरेखाओं से बाहर उभलता रहता है। उसकी अपनी विधानगत अस्पष्टता, अनिश्चिन्ता और बहुरूपिता के कारण वह इन दृष्टिकोणों के पारवृत्त में बद्ध नहीं होता। क्योंकि ये सब दृष्टिकोण उसके व्यक्तिगत के किसी एक अंग (भाव, बुद्धि या सहजानुभूति) से उभरा एकांगी प्रत्ययगत रूप स्थापित करते रहे हैं। प्रत्ययवादी दर्शन उसके 'सम्पूर्ण' की भ्रामक कल्पना करता है तो विज्ञान उस कल्पना को स्वयंसे प्रत्यय समझने हुए भी उस दिशा में प्रयत्नशील दिखाई देता है। सामाजिक विज्ञानों के आधार पर इस तथ्य को भासानी में समझा जा सकता है। संक्षेप में ये सब दृष्टिकोण व्यक्ति और इतर को समय-निरपेक्ष वैचारिक धारणा में परिवर्तित करते रहे हैं। फलतः व्यक्ति-जीवन और धारणा में संपर्क सदैव होता रहा है।

-

अस्तित्ववाद की उत्पत्ति के मूल में यही सम्बन्ध-विधान का स्वाभाविक व्यक्ति प्रत्यय और प्राप्त दृष्टिकोणों (धर्म, दर्शन, विज्ञानादि) की निरर्थकता

का बोध, रहा है। अग्निस्वभाव मूलतः ही यह स्वीकार करते जाया है कि व्यक्ति को समुचित परिभाषा नहीं दी जा सकती, क्योंकि वह घटाटु ही नहीं, स्वतन्त्र और सक्रिय भी है। वह मजबूत प्रवेकहीनी अस्तित्व है, कल्पः निश्चित, स्थिर और सुपाह्य नहीं है। इसलिये उसके द्वार-मार्गों 'तत्त्व' का भी कोई निश्चित, स्थिर और साह्य रूप नहीं प्राप्त किया जा सकता। पुरोक्त दार्ष्टिक्यों की अवकल्पना और निरर्थकता इसे स्पष्टतः प्रमाणित करती है। इसलिये आवश्यक है कि व्यक्ति के किसी अन्तिम स्थिर प्रत्यक्षण रूप की गहराई-गोता में क्या जाये, उसे उसके प्रकृत, स्वाभाविक और मूल्य स्पष्ट विभागीय रूप में ही प्रकट किया जाये। कल्पः उन बौद्धिक और तत्त्वज्ञान-भूतनिष्ठ माध्यमों तथा रीति-प्रक्रियाओं का भी परिष्कार किया जाये, जिनसे व्यक्ति के निश्चित मान्यमान अस्तित्व की चारणा उपलब्ध की जाती है। जब हम इस बात को स्वीकार कर लेते हैं कि मनुष्य का अस्तित्व अस्पष्ट और सक्रिय है, तब हमें यह भी मान लेना पड़ता है कि हम अस्तित्व के इतिहासिक रूप (अर्थात् वर्तमान) का बोध ही उपर्युक्त मान्यमान है, उसके भूत और अस्तित्व का सम्बन्ध-साध हमारी सामर्थ्य के अन्तर्गत है, उसके भूत तथा अस्तित्व का रूप अनुमान अन्तर में माना सकते हैं, वह अनुमान अनुमान ही होगा है, मान्यमान नहीं। क्योंकि मनुष्य की अवकल्पना और सक्रियता को स्पष्ट (एकीकी) और विच्छिन्न (विच्छिन्न) बनाने में ही अनुमित स्वभाव निहित होगा है। स्पष्ट है कि मनुष्य की अस्तित्व-वस्तु अवकल्पना तथा सक्रियता आरोपित स्पष्टता और निश्चयता में बहुमुख 'अनुमान' का सत्य निष्ठ कर देती। इसी सत्य की सक्रिय वह अस्तित्व-वस्तु विचारक आत्मनः नियमनार्थक बौद्धिक पद्धति के स्वयं पर स्वयं (स्व-स्व-स्व-स्व-स्व-स्व-स्व-स्व) पर सत्य देते हैं। इस प्रकार वे बौद्ध (Buddhism) की अवकल्पना का अवकल्पन करते हैं।

अस्तित्व की अवकल्पना और सक्रियता का अर्थ है सम्भावना। वह सम्भावना अस्तित्व में करने-सोने विचारपूर्वक प्रकृत का निश्चय कर देती है बौद्ध 'भूत' में ही 'सकल' का सम्भावना है। जसक मनुष्य-वैयर्थ्य के अवकल्पन (विच्छिन्न-स्व-स्व) की अन्तिम में सक्रिय अन्तिम। मनुष्य के अर्थ में वह नहीं कहा जा सकता कि 'वैयर्थ्य' अवकल्पन अस्तित्व में वह उक्त विच्छिन्न सम्भावना प्रकाश में अवकल्पन को ही ही ही वैयर्थ्य-वस्तु के विचार में वह सक्रिय है कि सम्भावना विच्छिन्न सम्भावना में वह अवकल्पन विच्छिन्न सम्भावना में अवकल्पन ही वह प्रकृत। इसी

यह निश्चय हुआ कि मनुष्य की सम्भावना वैज्ञानिक सम्भावना के समान नियम शासित नहीं है, फलतः स्वतंत्र है। निष्कर्षतः मनुष्य सक्रिय है, इसलिए सम्भावना पुनः है और इसलिए वह स्वतंत्र भी है, क्योंकि वह स्वतंत्र है, परिणामसम्पन्न भौतिक और प्रत्यक्षगत सामान्यीकरण (generality) अथवा स्थिर समष्टिगत मानव-प्रकृति (Human nature) से भी बद्ध नहीं है। अतः वह व्यक्तिगत स्वतंत्रता है व्यक्ति है और तत्सम्बद्ध कार्यों और परिणामों के लिए स्वयं उत्तरदायी भी।* इसी व्यक्तिगतता की सधन अनुभूति के कारण अस्तित्ववादी एकता-स्थापक होगल और बांट के सारों को अस्वीकार करते हैं और बहुव्यक्तिगत अनेकता को स्वीकार करते हैं। अनेकता के स्वीकार का मतलब है इतर में प्रलगाव, विच्छिन्नता और अस्तित्व की एकाग्रता की स्वीकृति तथा तत्सम्बन्धों का नव सर्जन। इस तरह अस्तित्ववाद इतर से अलग-अलग पर प्राधित है और अपने प्राथमिक रूप में (उदाहरणार्थ सार्व में) मनुष्य के स्वयं से (मन और शरीर) अलग-अलग को भी मूलभूत मानता है और इस अलग-अलग के प्रत्यक्षवादी अथवा बौद्धिक विज्ञान प्राथम्य समाधानों को अस्वीकार करता है। मनुष्य और तदाश्रित बहुव्यक्तिगत भूत्यों को भी इसलिए इसमें विरक्त किया गया है। व्यक्ति स्वतंत्र होने के कारण स्वयं मूल्य निर्माता है, हेबेगर के अतिरिक्त सब विचारक इस मन से सहमत हैं।

अस्तित्ववाद सामान्य मानव-प्रकृति को भ्रम समझता है, वह मनुष्य के स्थूल, सजीव और दैनिक अस्तित्व को अधिक महत्व देता है। दैनिक जीवन में व्यक्ति स्वयं को इतर से बद्ध भी पाता है और उससे स्वतंत्र भी। इस दुविधा की स्थिति में उनके अस्तित्व में आनन्द, भ्रमण, भय प्रसन्नता, उदासी-नशा, ऊब आदि के भाव जाग्रत होते हैं, जो उपेक्ष्य न होकर ध्यातव्य हैं। क्योंकि इन्हीं के द्वारा वह 'जीता' है। किन्हीं धर्म, दर्शन, नीति आदि के सामान्य नियमों के आधार पर यदि वह इनकी उपेक्षा करे तो आत्म-प्रवचना-पूर्ण और अप्रामाणिक जीवन-यापन करेगा। अस्तित्ववाद इस परम्परागत भोलाविष्ट सामान्य जीवन पद्धति को भटका देकर व्यक्तिनिष्ठ प्रामाणिकता को स्थापित करने का कठिन प्रयत्न है। इसमें अनेकता की स्वीकृति है, व्यक्ति

-
- * 'स्वतंत्रता' में नियमशासन की अस्वीकृति है। इसलिए किसी कार्य या फल के लिए नियम (इतर व्यदस्था) को उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता।

मे ही प्राप्त होता है। हेरेक्विटस, जिसका आधुनिक रूप बर्गस का दर्शन है, का प्रवाह (Flux) प्रकारान्तर से सम्पृक्तता और अस्थिरता की स्वीकृति और सामान्य का अस्वीकार है। असल में सामान्य विषय और विषयी के द्वैत का समाहार है। दूसरे स्तर पर यह विषयों और विषयियों की विशेषताओं को समतल कर एकता स्थापित करने का प्रयत्न करता है। प्रत्ययवादी दर्शन और विज्ञान दोनों में इस प्रक्रियागत सामान्य का सर्वोपरि स्थान रहा है। हीगल के दिव्यत्वा और विज्ञान के धनु मे कोई मूलभूत प्रक्रिया और निष्पद्यन्त भन्तर नहीं है।* दोनों ही विशिष्ट को उपेक्षा कर सूक्ष्म और पृथक् सामान्य की स्थापना करते हैं, चाहे इस सामान्य में व्यक्ति-आत्मा (प्रत्यय-वादी) केन्द्रित हो या बहिर्भ्याप्त वदार्थ (विज्ञान)। धर्म के क्षेत्र में भी ईश्वरीय सामान्य की प्रभुता दृष्टव्य है। ईसाई धर्म का प्रारम्भिक ईश्वर श्रद्धाभित भावमय इकाई था, किन्तु मध्यकाल मे चामस एक्वीनाज के प्रभाव से वह अरिस्टोटेलियन सार या धारणा बन गया था। व्यक्तिगत ईश्वर के गुण क्रमशः क्षीण हो गये थे। इसके साथ साथ चर्च के बौद्धिकीकरण और संस्थागत अधिकार के कारण भी एक इस प्रकार के सामान्य की स्थापना हुई कि व्यक्ति दुष्प, नगण्य और कीटवत् बना दिया गया था। पश्चिमी समाज-अवस्था के निर्माण में इन तीनों तत्वों का ही योगदान रहा है। फलतः सामाजिक स्तर पर भी सामान्य की प्रतिष्ठा हुई, जिसके परिणाम स्वरूप विविष्ट व्यक्ति एक उपकरण या समाज-यन्त्र के एक अंग मे परिवर्तित होता गया और हो रहा है।

इस सर्वश्रेष्ठ सामान्य के जगुल से छुटकारा प्राप्त करने और व्यक्ति-सत्ता की पुनर्प्रतिष्ठा करने की आकांक्षा का परिणाम है अस्तित्ववाद का आविर्भाव। कीर्केगार्ड द्वारा 'अस्तित्व' शब्द के प्रचलन और विशेषार्थी प्रयोग से पूर्व पास्कल (Pascal) और ऑगुस्टाइन (Augustine) में इस सामान्य का भावात्मक विरोध प्राप्त होता है। कीर्केगार्ड ने यह अत्यन्त प्रबल भावावेश के रूप में प्रकट हुआ है। कीर्केगार्ड ने प्रत्ययवादी दर्शन (हीगल) विज्ञान और धर्म (चर्च) तीनों स्तरों पर विद्रोह किया और विषयीभाव (subjectivity)

* प्रत्ययवाद में निगमन (deduction) का प्रयोग होता है, जबकि विज्ञान मे आगमन (Induction) का।

की रायल स्थापना की है। गाम्भर्ष, मार्मिक, सार्थ, सुवर आदि सब अस्तित्ववादी इस प्रश्न के रूप सामान्य का विरोध करने हैं और व्यक्ति-गता के महत्व का प्रतिपादन।

बीसवीं सदी में यह अधिक लोकप्रिय हुआ है। पास्तन, नीत्शे, कोकेंगार्ड, हेस्टोवल्स्की आदि की विचार-प्रवृत्ति अस्तित्ववादी होने हुए भी धर्म समर्थन को प्रभावित नहीं कर सकी थीं। प्रत्यक्षवादी दर्शन के प्रामुख्य और विज्ञानाश्रित मानवतावाद के प्रबोधयुगीन आदर्शों के कारण उम्र युग की अस्तित्ववादी यथार्थ मानव अध्ययन लगा था। किन्तु बीसवीं सदी में प्रत्यक्षवाद, धर्म और मानवतावाद के अप्रामुख्य ने इनको सर्वप्रमुख माने जाने लगा है। आज के पश्चिमी (विशेषतः योरोपीय) व्यक्ति की स्थिति के पर्यवेक्षण से यह बात अधिक सफलता से समझ में आयेगी।

यह निर्विवाद है कि विज्ञान के विकास ने पश्चिम में अग्रभूतपूर्व उन्नतपुष्पल मचाई है। विज्ञान से उम्र प्रबोधयुगीन मानववाद या उदारतावादी ऐतिहासिक दृष्टिकोण का जन्म हुआ, जिससे व्यक्ति के महत्व की स्थापना बहिष्कृत पदार्थ के सम्दर्भ में हुई। प्रकृति विज्ञेय है, जानी जा सकती है, पदार्थ ही सत्य है आदि वैज्ञानिक उपनिधिजन्य धारणाओं ने व्यक्ति की आस्थापन को अवश्य किया, कुछ अगल तक विशिष्ट के महत्व की स्थापना भी की, किन्तु अन्ततः उसे प्रकृति के सामान्य का एक अंग ही स्थिर किया। यह मानवतावादो व्यक्ति धीरे-धीरे विषयगत अर्थान् मात्रात्मक होना गया। इसी भावभूमि से जन्मी प्रज्ञानन्त्र की राजनीतिक व्यवस्था से यह बात सिद्ध होती है। बहुसंख्या का राज्य विषयगत वस्तुपरक (objective) बहुलता का ही राज्य है, व्यक्ति का नहीं। हाथ उठाने से (vote) जब कोई बात सत्य होती है तो वही व्यक्तिगत विवेक, आस्था और नैतिक अनुभूति की उपेक्षा होना अनिवार्य है। इस तरह प्रज्ञातन्त्र की राज्य व्यवस्था भी व्यक्ति-लोपक ही सिद्ध होती है, फासिज्म-नासिज्म और मार्क्सिज्म की व्यवस्थाओं में तो यह होना अत्यन्त स्वाभाविक है ही। सामाजिक स्तर पर विज्ञान का बड़ा विघटनकारी प्रभाव पड़ा है। यन्त्र, उद्योग और नगरीकरण की उत्तरोत्तर उन्नति से कृषिप्रधान पारिवारिक भावात्मक दृष्टि सन्दिग्ध हो चुकी है, जिसका कुप्रभाव परिवार और पड़ोस दोनों क्षेत्रों के सम्बन्धों पर पड़ा है। यन्त्र ने मनुष्य को बुद्धिरहित पुर्जा बना दिया है, उद्योग ने उसे आर्थिक सिद्ध किया है और नगरीकरण ने

उन्में बाजार सम्बन्ध-भावना (Market-relations) उत्पन्न की है। मालों मूल्यों के विनाश के साथ स्वतन्त्र व्यक्ति-भाषेय मूल्यों की स्थापना हुई है और ये मूल्य अधिकांशतः (पूर्वोक्त यंत्रणा के विनाश के कारण) अर्थ, पर और स्थूल मनुष्य तक सीमित रह गये हैं। फलतः मनुष्य की भावनात्मक परस्परालंबन की क्षति निर्जीव (atrophied) होनी जा रही है। यस्तुनः यह मनुष्य के मनुष्यत्व को नष्ट करना जा रहा है। बटन दबाते ही मशीन के चालू होने में उसकी पारोरिक शक्ति जोड़ित हो गई है और विज्ञान-निर्मित बम्पूटर के आधिपत्य में उसकी बुद्धि की महत्ता भी नष्ट होने वाली है। इसी घमानवीयता को लक्ष्य कर एरिक फ्रॉम (Erich Fromm) ने कहा है कि क्रांतिवादी शक्ती में ईश्वर मरा तो बीसवीं शती में मनुष्य ही 'भर' गया है। स्पष्ट है कि जो यंत्र मनुष्य का दास था, आज स्वामी हो गया है। फलतः मनुष्य के श्रेय-श्रेय भावों का आलंबन न होकर भय, घृणा, निरर्थकता आदि की अनुभूति का जन्मदाता बन गया है। दूसरी तरफ इसी वैज्ञानिक यंत्र का परिणाम है सर्वमहारी आणविक शक्ति, जो मनुष्यों की कीड़े मकोड़े के समान मार डालने ली है। उसकी मृत्यु भी मानवीय नहीं रही। विषम-मुद्दों की कुपटनाएं वैज्ञानिक विकास की संहारकारिता को ही प्रमाणित नहीं करती, विज्ञानोत्पन्न बुद्धि-भ्रष्टा और मानवतावाद को भी निरर्थक सिद्ध करती हैं। युद्ध मनुष्य के अविशेष, पाशविकता और मानुरी वृत्तियों का परिणाम है। मनुष्य विवेकशील नहीं है, यह पीछादायक प्रतीति 'ध्वनि' की पुनर्प्रतिष्ठा की मांग करती है तथा यह भी प्रमाणित करती है कि मनुष्य भाविष्यनीय (Predictable) नहीं है। वह स्वतंत्र है, आवश्यकता (Necessity or determinism) का पुत्र नहीं है।

स्पष्ट है कि युद्ध-जनित पीड़ा, मृत्यु-शोक, नग्नता, निरर्थकता, सत्यहीनता आदि के नकारों का समवेत अस्तित्ववाद में हुआ है, पर इसे इन्हीं तक सीमित मान लेना ग्यापसंगत नहीं है। अस्तित्ववाद रोमैटिक मानवतावाद की तरह जीवन के शुभलपक्ष को ही नहीं देखता वह उसके कृष्ण पक्ष की उपस्थिति को भी स्वीकार करता है। किन्तु इसका साथ ही साथ वह व्यक्ति के महत्त्व, उनकी स्वतंत्रता, उत्तरदायित्व, स्वावलंबन, चुनाव की गरिमा आदि व्यक्ति-प्रतिस्थापक गुणों का सबल समर्थन करता है। प्रकारान्तर से यह अपने कृष्ण पक्ष के प्रति भी विद्रोह करता है। सम्यक् ज्ञान से उद्भूत व्यक्तिगत प्राणायिक जीवन

[illegible][illegible]

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of a solution of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β . It is shown that the system has a solution for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied. In this case the solution is unique and is given by the formula

१. *संस्कृत* २. *प्राकृत* ३. *अपभ्रंश* ४. *मगधी* ५. *ब्रज* ६. *सिंधी* ७. *पंजाबी* ८. *हिन्दी* ९. *उर्दू* १०. *फारसी* ११. *अरबी* १२. *तुर्की* १३. *फारसी* १४. *अरबी* १५. *तुर्की* १६. *फारसी* १७. *अरबी* १८. *तुर्की* १९. *फारसी* २०. *अरबी* २१. *तुर्की* २२. *फारसी* २३. *अरबी* २४. *तुर्की* २५. *फारसी* २६. *अरबी* २७. *तुर्की* २८. *फारसी* २९. *अरबी* ३०. *तुर्की* ३१. *फारसी* ३२. *अरबी* ३३. *तुर्की* ३४. *फारसी* ३५. *अरबी* ३६. *तुर्की* ३७. *फारसी* ३८. *अरबी* ३९. *तुर्की* ४०. *फारसी* ४१. *अरबी* ४२. *तुर्की* ४३. *फारसी* ४४. *अरबी* ४५. *तुर्की* ४६. *फारसी* ४७. *अरबी* ४८. *तुर्की* ४९. *फारसी* ५०. *अरबी* ५१. *तुर्की* ५२. *फारसी* ५३. *अरबी* ५४. *तुर्की* ५५. *फारसी* ५६. *अरबी* ५७. *तुर्की* ५८. *फारसी* ५९. *अरबी* ६०. *तुर्की* ६१. *फारसी* ६२. *अरबी* ६३. *तुर्की* ६४. *फारसी* ६५. *अरबी* ६६. *तुर्की* ६७. *फारसी* ६८. *अरबी* ६९. *तुर्की* ७०. *फारसी* ७१. *अरबी* ७२. *तुर्की* ७३. *फारसी* ७४. *अरबी* ७५. *तुर्की* ७६. *फारसी* ७७. *अरबी* ७८. *तुर्की* ७९. *फारसी* ८०. *अरबी* ८१. *तुर्की* ८२. *फारसी* ८३. *अरबी* ८४. *तुर्की* ८५. *फारसी* ८६. *अरबी* ८७. *तुर्की* ८८. *फारसी* ८९. *अरबी* ९०. *तुर्की* ९१. *फारसी* ९२. *अरबी* ९३. *तुर्की* ९४. *फारसी* ९५. *अरबी* ९६. *तुर्की* ९७. *फारसी* ९८. *अरबी* ९९. *तुर्की* १००. *फारसी*

है। यह 'न-भावी' नात्रा स्वभावतः इनमे संघर्ष या द्वन्द उत्पन्न करता है। परिणामस्वरूप व्यक्ति और वस्तु का अलग-अलग मृत्युपर्यन्त रहेगा। इतना ही नहीं, सात्रं व्यक्ति को अन्य व्यक्तियों से भी हमेशा के लिए 'अलग' देखता है। जैसा पहले सात्रं पर विचार करते समय स्पष्ट किया जा चुका है कि सात्रं का व्यक्ति देकार्तीय विषयी-विषय द्वन्द का विषयी (Subject) है, जो अन्य को विषय रूप (object) में ही ग्रहण करता है, जबकि अन्य व्यक्ति भी चेतन होने के कारण पूर्णतः विषय नहीं है। इसलिए संघर्ष अवश्यंभावी है। सात्रं में यह अलग-अलग परमावस्था प्राप्त करता है, क्योंकि यहाँ व्यक्ति के शरीर तथा मस्तिष्क में ही नहीं स्वयं चेतना (मस्तिष्क) में भी विषयी-विषयात्मक विभाजन स्वीकार कर लिया गया है। कीर्कगार्द, जो विषयी भाव को ही अपना प्रमाण मानता था, भी इस अलग-अलग की समस्या का कोई निश्चित समाधान नहीं दे सका है, यद्यपि उसके दर्शन में मनुष्य और ईश्वर के अलग-अलग पर अधिक बल दिया गया है। ईश्वर और व्यक्ति में क्षणिक सामंजस्य स्थापित भी होता है, किन्तु फिर वही अलग-अलग पुनः जी उठता है। इसीलिए वह बार-बार 'पुनरावृत्ति' की बात कहता है। वस्तु और व्यक्ति-चेतना में सामंजस्य तो 'विषयी भाव' ही को प्रामाणिक मानने वाले दर्शन में अकल्प्य ही है। यादार्स और ब्रूवर में भावात्मक स्तर पर प्रेम के द्वारा सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न द्रष्टव्य है, किन्तु यह भी अनिश्चित, अस्थिर और भेदभेदमय होने के कारण सज्जन और कार्य का आधार नहीं बन सकता है। यह भावात्मक अनुभूति मात्र रह जाता है, जिसमें द्वेष या संघर्ष तो नहीं होता, पर सम्पूर्ण समन्वय न होने से निर्माणक शक्ति का अंगुलरोग भी अनुसृत ही रहता है। यह 'हम असहमन होने के लिए सहमन हैं' जैसी स्थिति प्रतीत होती है। हेडेगर में अवश्य 'भू' की चारणा के द्वारा सामंजस्य की निमित्त हुई है। पर वह सामंजस्य भी आज के व्यक्ति के लिए समाधान रूप नहीं हो सकता, क्योंकि हेडेगर 'भू' की पुनस्मृति (recall) की बात करता है, पर यह पुनस्मृति 'कैसे हो?' के विषय में मौन रहता है। इस तरह अस्तित्ववाद हम चेन्न में अन्तर्गत सिद्ध हुआ है और इसके अन्तर्गत मिट्ट होने की सम्भावना भी नहीं है। क्योंकि हमने हृत्तर के मूल्य पर व्यक्ति (अहम्) को अधिक महत्व दिया गया है।

वस्तुतः अलग-अलग का समाधान अस्तित्ववाद में शामिल नहीं है, क्योंकि

इसमें समस्या के रूप में अतमात्र प्रमुख नहीं है, सामान्यता, सामूहिकता या वस्तुपरकता की अतिव्याप्ति का संकट प्रमुख है। यह अस्तित्व-संकट का दर्शन है, जो वैज्ञानिक भ्रमों की भौतिकता, राज्य की वायवी नियम-शक्ति, उद्योग की प्रमाणवीर्यता, समाज की सामूहिकता और युद्ध की पाशविकता के प्रतिरोध का सजग प्रयत्न करता है। इसीलिए इसमें व्यक्ति को बलपूर्वक सर्वाधिक गण्यमान और महत्वपूर्ण माना गया है, जिसका परोक्ष प्रतिक्रम यह हुआ है कि व्यक्ति और भी धन्य, अकेला और आत्मनिष्ठ बनता गया है।

सामूहिकता से बचाव का रास्ता है उसमें सम्पूर्ण व्यक्ति अर्थात् व्यक्ति की स्वतंत्रता की सबल स्थापना। सब अस्तित्ववादियों में व्यक्ति की स्वतंत्रता स्वीकृत हुई है। व्यक्ति चेतना स्वतंत्र है, क्योंकि व्यक्ति चुनाव करता है। चुनाव की त्रिया किसी कार्यकारण-परम्परा से बद्ध नहीं है। चुनाव व्यक्ति चेतना की स्वतंत्रता को प्रमाणित करना है और स्वतंत्रता चुनाव की संभावना का आधार निमित्त करती है। मनुष्य स्वतंत्र है, इसी कारण से वह चुनाव कर सकता है अर्थात् नियति और कार्यकारण के नियमन से अतीत हो सकता है। कीर्तगार्द से लेकर ब्रुवर तक सब अचित विचारक व्यक्ति चेतना के स्वतंत्र्य पर बल देने हैं। इस स्वतंत्रता का भ्रम वास्तविक धार्मिक रूप कीर्तगार्द और नीलो में प्राप्त होता है तो बौद्धिक विश्लेषण हेतु और सार्च में। सार्च में यह चरमसीमा तक पहुँच चुकी है। इसी आदि रोमेटिक विचारकों का प्रभाव ही यह व्यक्ति स्वतंत्रता है, जिसकी अस्तित्ववाद में सर्वविद्यात्मन तत्त्व का रूप दे दिया गया है। सार्च, इसी के समान, मानता है कि मनुष्य उग से ही स्वतंत्र है, पर वह इसी की दूसरी बात कि वह हरेक स्थान पर बद्ध भी है को प्रतीकार करता है। मनुष्य स्वतंत्र है अर्थात् मनुष्य के विचार, परम्परा, नियम और व्यवस्था से बद्ध नहीं है। वह व्यवस्था में उत्पन्न होता है, किन्तु अपनी उग व्यवस्था को पुनर्निमित्त कर स्वयं की व्यवस्था स्थापित करता है। इसी बेवज्रा की स्वतंत्रता की बौद्धिक भाग है चेतना की अस्तित्वता या 'कुछ नहीं' होना। 'कुछ' या वस्तु होने ही चेतना उग 'कुछ' या वस्तु में संचालित कृतः निमित्त और बद्ध हो जाती है। इसलिए इस बंधन को हटाने के लिए चेतना की अस्तित्व (Nothing) के रूप में धारणा तात्त्विक अनिवार्यता है। 'कुछ नहीं' है, परिभाषित स्वतंत्र है अर्थात् मनुष्य चेतना को कोई प्रमाण निमित्त प्रवृत्ति, परिभाषा, या सारना नहीं है। व्यक्ति अपनी प्रवृत्ति, परिभाषा या

भारता का निर्माण स्वयं-वस्तु के सम्पर्क से-करता है, जो अन्तिम नहीं होता। गतिशील और अतिप्रगल्भ होने से यह किसी भी स्थूल और सूक्ष्म रूप से सीमित नहीं हो सकती। इसलिए यह अपनी निर्मिति अर्थात् उद्देश्य, मूल्यों और स्व-संज्ञित व्यवस्थाओं का भी अतिक्रम करती रहती है। इस निया में उसका कोई गतिरोधक बन्धन या वस्तुगत सीमा नहीं है; न देश का ध्वयान, न काल का प्रतिरोध और न मूल्य-विचार की अनिवार्यता। व्यक्ति स्वयं देश को स्वीकार करता है, यह उसका स्वतन्त्र चुनाव है। वह काल को उत्पन्न करता है। * उसकी चेतना में पूर्व प्रदत्त कोई मूल्य नहीं होते और न कोई प्रत्यय ही होते हैं। ये मूल्य और प्रत्यय उसकी चेतना से ही समय समय पर उद्भूत होते हैं, फलतः सर्वक की सामर्थ्य के कारण वह इनसे स्वतन्त्र है, इन मूल्यों की अपेक्षाओं स्वतन्त्र स्वयं ही है।

मनुष्य इस स्वतन्त्रता से बच नहीं सकता। मार्ग की भाषा में वह स्वतन्त्र होने के लिए अभिमत है। उसे समाज में चुन व करना ही पड़ना है, चुनाव नहीं करने का नियम भी चुनाव ही है। अर्थात् स्व-स्वतन्त्रता का प्रयोग है। कायर व्यक्ति 'होने' नहीं बीरता और वायरता में वायरता को चुनने है। कलन यह स्वतन्त्रता व्यक्ति के सम्पूर्ण कार्य व्यवहार में प्रितार्थित है, सामान्य मूल्य के रूप में नहीं, व्यक्तिगत चेतन-निया के रूप में। स्पष्ट है कि व्यक्ति इस स्वतन्त्रता के कारण वस्तु, परिवेश मूल्य और शरीर में बटना है, विशिष्ट होना है, अर्थात् बनना है। अर्थात् अनगाव सहज ही उत्पन्न हो जाता है। मात्र और बामू इस अनगाव को स्वाभाविक मान कर स्वीकार करने है। इसलिए व्यक्ति की पीडा, मानस, सन्नाह और क्षणिकता को स्वीकार करते हैं।

पर क्या व्यक्ति की स्वतन्त्रता इतनी आत्यन्तिक और परम है? क्या ऐसा नहीं लगता कि स्वतन्त्रता इस रूप में मजबूत व्यक्ति की अनुभूति और निया न होकर एक सामान्य धारणा मात्र रह जाती है? मात्र कहना है कि न चुनाव ही चुनाव है अर्थात् स्वतन्त्रता है, तो फिर 'न चुनाव' और 'चुनना' क्या एक ही है? फिर परतन्त्रता और स्वतन्त्रता में भेद क्या है? क्या 'न चुनाव' परतन्त्रता नहीं है? व्यक्ति 'चुनना' है स्वतन्त्रता के कारण और 'न चुनाव' को भी 'चुनना' है, इसी स्वतन्त्रता के कारण। मात्र बुद्धि विवेक

* 'साधे' विषयक अध्याय में यह बात मविस्तर विवेचन हो चुकी है।

कामे हुए भी बुद्धिमान स्वतन्त्रता की स्थापना कर रहा है । सामान्य व्यक्ति 'नयी पुनर्जा' का कार्य अपनी स्वतन्त्रता के कारण नहीं करता, बल्कि अपने विचारों-मूलक कार्यों में करता है । बिना सामान्य के बिना मार्ग निर्धारित करता है उसी सामान्य स्वतन्त्रता की वह स्वतन्त्रता करना ही करता है । यह विशाल स्वतन्त्रता एक असाधारण विचार मात्र होती है । इनके नैतिक समर्थन भी होती जाती है । कोई गुप्त विचार करे । मार्ग केनामी का अनेकता मानता है, नैतिक स्वतन्त्रता को । इसलिए इन केनामी का सर्वन, कार्य, विविधता विचार भी अनेक है, विविध है, कठिन, दुष्कर्मक है । परन्तु क्यों है ? मार्ग की केनामी गुप्त अद्वैतता है, दूसरा मान्य होना चाहिए कि अनेकता विचार होने हुए भी इनके मूलभूत मन्त्राणा है । नैतिक समर्थनता तो जैसा वह स्वयं स्वीकार करता है अन्त में उल्लेख होती है । यदि स्वतन्त्रता, मन्त्राणा, कृति, परिवर्तन आदि विचार का भी स्वतन्त्रता के केनामी में होती है तो फिर इन केनामी में दुष्कर्मक विचार क्यों उल्लेख है, यह का यह अनेक विषय भेदात्मक विचार क्यों होता है । स्वतन्त्रता और स्वतन्त्रता का मन्त्राणा क्यों होता है ? इन केनामी में 'न पुनर्जा' और 'पुनर्जा' की विनिता क्यों है ? मार्ग के दर्शन में दूसरा कोई स्पष्ट मन्त्राणा उभर स्वाभाविक स्वरूप पर नहीं प्राप्त होता । यह भी हीनता के समान परम (Absolute) सामान्य स्थापित करने की चेष्टा मात्र मानता है, बिना दैनन्दिन समीप मानव के कार्यकलाप में क्या हीन सम्बन्ध है ।

दैनिक जीवन में ऐसी सर्वव्यापक स्वतन्त्रता नहीं प्राप्त होती । मार्ग स्वीकारता है कि स्वतन्त्रता कार्य में अभिन्नता होती है अर्थात् चुनाव करते के कार्य में ही स्वतन्त्रता है । कार्य बाहर (मौलिक और सामाजिक परिवेश) में घटित होता है, अन्तर में घटित होने वाला कार्य दिवास्वप्न मात्र है । यदि यह कार्य बाहर घटित होता है तो बाहर से प्रभावित भी होता है, स्वतन्त्रता जब थोड़ा तक बाहर से सीमित है । यह बाहर का अतिक्रमण करे तो भी बाहर की 'मपनी सीमा' का, उसके ज्ञान का अतिक्रमण करेगी । अस्तित्व-

* मार्ग के 'मै' और 'अन्य' के सम्बन्धों में यह स्वतन्त्रताओं का ही संरक्षण है । इसके प्रतिरूप मार्ग स्वतन्त्रता की यतिरोक्त सीमा अन्य स्वतन्त्रता को ही मानता है ।

संकट के समय सार्त्र के समान 'ना' कहने की स्वतन्त्रता-प्रयोग के लिये फ्रांस की भूमि और नाज़ी आक्रमण की परिस्थिति आवश्यक है, भारत का बुद्धिजीवी ऐसा नहीं कर सकता। दूसरी ओर व्यक्ति की चेतना का कार्य उद्देश्यपरक भी होता है, चाहे वह उद्देश्यों के परिवर्तन में समर्थ हो, पर 'उद्देश्य' तो रहना ही है। इसे अस्तित्ववादी भी स्वीकार करते हैं। यह उद्देश्य का अनुशासन चेतना में रहना अनिवार्य है, 'उद्देश्य' बदल सकते हैं, पर अनुशासन नष्ट नहीं होता। चेतना अनिवार्यता (Necessity) नहीं है, पर वह परम स्वतन्त्रता भी नहीं है। वस्तुतः रूसो के रोमांसवाद में एक तथ्य व्यक्त था, जिस पर अधिक ध्यान नहीं दिया गया। रूसो मनुष्य को स्वतन्त्र के साथ सर्वत्र बन्धित भी देखता है। यद्यपि रूसो का यह दम्भन सामाजिक और राजनीतिक अधिक था, फिर भी उससे यह अर्थ निकाला जा सकता है कि मनुष्य की चेतना देशकाल के वृत्त में स्थित होने के कारण उससे बद्ध है, किन्तु इस बद्धता से मुक्त प्राप्त कर नई अनुकूल बद्धता निर्मित करने की समर्थता उसमें है। निरन्तर नव बढना निर्माण की शक्ति ही उसकी स्वतन्त्रता है।

इसी व्यक्ति-चेतना के स्वातंत्र्य पर अनुशासन होने का कारण अस्तित्ववाद में समाजपरक नीति (Ethical) तर्क और राजनीति की उपेक्षा दिखाई देती है। नीति की कोई निश्चिन् व्यवस्था इनमें नहीं है। इसके अनुसार व्यक्ति की स्वयं चेतना से ही नैतिक मूल्य उत्पन्न होने हैं, जो अस्थिर और व्यक्तिनिष्ठ ही बन पाते हैं। फलतः समाजगत नैतिक व्यवहार के लिए सिद्धान्ततः ही अनुपयोगी हैं। सार्त्र की सहयोगी साइमन * (Simone de Beauvoir) ने इसीलिए अस्पष्टता, अनिश्चितता और व्यस्तिनिष्ठता की नीति व्यवस्था की स्थापना की है, जो नीति नहीं व्यक्ति का मनमाना अस्थिर मूल्य-प्रारोपण मात्र सिद्ध होती है। इसी प्रकार अस्तित्ववादी तर्क (existential logic) का भी विकास नहीं हुआ है। इन्द्रिय-विषय परक ज्ञान और सहजानुभूति की कुहेलिका और व्यक्तिनिष्ठता किसी तर्क व्यवस्था को बनाने नहीं देती। इन्द्रिय-विषय लेखन तर्क नहीं वर्णन मात्र है। राजनीति के संबंध में भी किसी निश्चित सिद्धान्त की अनुपस्थिति दिखाई पड़ता है। 'मैं' का

* 'Ethics of Ambiguity'—Simone de Beauvoir.

करो हुए भी बुद्धिमान प्रत्यक्ष को स्थापना कर रहा है । सामान्य व्यक्ति 'नहीं चुनने' का कार्य अपनी स्वतन्त्रता के कारण नहीं करता, अन्य अनेक विवशता-मूलक कारणों से करता है । जिस सामान्य के प्रति सार्ध विरोध करता है उसी सामान्य स्वतन्त्रता की वह स्थापना करता सा लगना है । यह निराश्रुत स्वतन्त्रता एक भ्रमात्मक विचार मात्र प्रतीत होती है । इसमें तार्किक असंगति भी प्रतीत होती है । थोड़ा मूर्ख विचार करें । सार्ध चेतनाओं की अनेकता मानता है, क्योंकि व्यक्ति अनेक हैं । इसलिये इन चेतनाओं का सर्जन, कार्य, निर्मिति या विश्व भी अनेक हैं, भिन्न हैं, फलतः द्वन्द्वात्मक हैं पर ऐसा क्यों है ? सार्ध की चेतनाएँ मूलतः अहरहित हैं, इसका मतलब होना चाहिए कि अनेकता स्थित होने हुए भी इनमें मूलभूत समानता है । क्योंकि असमानता तो जैसा वह स्वयं स्वीकार करता है अहम् से उत्पन्न होती है । यदि ब्रह्म-परम्परा, संस्कार, वृत्ति, परिवेश आदि किसी का भी बन्धन उस चेतना में नहीं है तो फिर इन चेतनाओं में द्वन्द्वात्मक विभेद क्यों उपजता है, अहं का यह अनेक विषय भेदात्मक विकास क्यों होता है । स्वतन्त्रता और स्वतन्त्रता का संघर्ष* क्यों होता है ? इस चेतना में 'न चुनने' और 'चुनने' की भिन्नता क्यों है ? सार्ध के दर्शन में इसका कोई स्पष्ट समुचित उत्तर व्यावहारिक स्तर पर नहीं प्राप्त होता । यह भी हीगल के समान परम (Absolute) सामान्य स्थापित करने की चेष्टा मात्र लगना है, जिसका दैनन्दिन सजीव मानव के कार्यक्रमलाप से बड़ा क्षीण सम्बन्ध है ।

दैनिक जीवन में ऐसी सर्वतन्त्रस्वतन्त्र चेतना नहीं प्राप्त होती । सार्ध स्वीकारता है कि स्वतन्त्रता कार्य से अभिव्यक्त होती है अर्थात् चुनाव करते के कार्य में ही स्वतन्त्रता है । कार्य बाहर (भौतिक और सामाजिक परिवेश) में घटित होता है, अन्तर में घटित होने वाला कार्य दिवास्वप्न मात्र है । यदि यह कार्य बाहर घटित होता है तो बाहर से प्रभावित भी होता है, स्वतन्त्रता जब प्रश्न तक बाहर से सीमित है । वह बाहर का अधिकरण करे तो भी बाहर की 'अपनी सीमा' का, उसके ज्ञान का अधिकरण करेगी । अस्त-वि-

* सार्ध के 'मैं' और 'अन्य' के सम्बन्धों में यह स्वतन्त्रताओं का ही संघर्ष है । इसके अतिरिक्त सार्ध स्वतन्त्रता की अनिरोधक सीमा अन्य स्वतन्त्रता को ही मानता है ।

सकट के समय सार्व के समान 'ना' कहने की स्वतन्त्रता-प्रयोग के लिये फ्रांस की भूमि और नाज़ी आक्रमण की परिस्थिति आवश्यक है, भारत का बुद्धिजीवी ऐसा नहीं कर सकता। दूसरे और व्यक्ति की चेतना का कार्य उद्देश्यपरक भी होता है, चाहे वह उद्देश्यों के परिवर्तन में समर्थ हो, पर 'उद्देश्य' तो रहता ही है। इसे अस्तित्ववादी भी स्वीकार करते हैं। यह उद्देश्य का अनुशासन चेतना में रहना अनिवार्य है, 'उद्देश्य' बदल सकते हैं, पर अनुशासन मट नहीं होता। चेतना अनिवार्यता (Necessity) नहीं है, पर वह परम स्वतन्त्रता भी नहीं है। वस्तुतः रूसो के रोमांसवाद में एक तथ्य व्यंग्य था, जिस पर अधिक ध्यान नहीं दिया गया। रूसो मनुष्य को स्वतन्त्र के साथ सर्वत्र बन्धन भी देखता है। यद्यपि रूसो का यह बन्धन सामाजिक और राजनीतिक अधिक था, फिर भी उससे यह अर्थ निकाला जा सकता है कि मनुष्य की चेतना देशकाल के वृत्त में स्थित होने के कारण उससे बद्ध है, किन्तु हम बद्धता से मुक्त प्राप्त कर नहीं अनुकूल बद्धता निर्मित करने की समर्पता उसमें है। निरन्तर नव बद्धता निर्माण की शक्ति ही उसकी स्वतन्त्रता है।

हमी व्यक्ति-चेतना के स्वातंत्र्य पर अनुशासकीय दब के कारण अस्तित्ववाद में समाजपरक नीति (Ethical) तर्क और राजनीति की उपेक्षा दिखाई देती है। नीति की कोई निश्चिन्त व्यवस्था हममें नहीं है। इसके अनुसार व्यक्ति की स्वतन्त्र चेतना से ही नैतिक मूल्य उत्पन्न होने हैं, जो परिवर्तनशील और व्यक्तिनिष्ठ ही बन पाते हैं। अतः समाजगत नैतिक व्यवहार के लिए सिद्धान्त ही अनुपयोगी हैं। सार्त्र की सहयोगी साइमन द ड्योबाय * (Simone de Beauvoir) ने इसीलिए असस्पष्टता, अनिश्चितता और व्यक्तिनिष्ठता की नीति व्यवस्था की स्थापना की है, जो नीति नहीं व्यक्ति का मनमाना परिवर्तनमूल्य-प्राप्ति मात्र सिद्ध होती है। इसी प्रकार अस्तित्ववादी तर्क (existential logic) का भी विकास नहीं हुआ है। इन्द्रिय-विषय परक ज्ञान और सहजानुभूति की बुद्धिवादी और व्यक्तिनिष्ठता किसी तर्क व्यवस्था को बनाने नहीं देती। इन्द्रिय-विषय लेखन तर्क नहीं वर्णन मात्र है। राजनीति के संबंध में भी किसी निश्चित सिद्धान्त की अनुपस्थिति दिखाई पड़ता है। 'मैं' का

* 'Ethics of Ambiguity'

संसार से सम्बन्ध, सामयिक स्तर पर, इन चीजों के अभाव में स्थापित हो ही नहीं सकता ।

सर्वव्यापक व्यक्ति को सब के लिए उत्तरदायी बनानी है । इसीलिए उसके अभाव को चीजों के हैं, अभाव या बाधों व्यक्त्या से उद्भूत नहीं । फलतः अभाव या बाधों व्यक्त्या के सुधार को न तो आकाशवादी प्रेरणा हो उनमें हो सकती है और न इस सुधार के बिना सामान्यपूर्ण मानविक मान्य हो प्राप्त होगी । सर्वव्यापक व्यक्ति को अन्तः, रोश, आलोक से उज्ज्वल हो रहना रहेगा, बिना परतंत्र । फिर व्यक्ति स्वतंत्र बनने के लिए प्रयत्न ही क्यों करे ? तार्किक स्वतंत्रता को उद्देश्य न मानकर सत्यविद्यालय तत्त्व मानता है । इसलिए इसमें आधी सामंजस्य की उत्कर्ष स्थिति अनुसरित है । यह एक प्रवाह है, क्रिया है, जो स्वयं से ही अनिच्छित रहती है इसलिए यह गेय का उच्चारण न होकर रोप की प्रक्रिया ही निष्ठ होती है ।

निष्कर्षतः अन्तिमवाद आधुनिक पश्चिमी व्यक्ति के स्थाय्य मन का प्रति-
रिम्ब है, उसका अभावपूर्ण वर्णन है, किन्तु अनुचित समाधान नहीं है । इनमें जीवन-स्थिति का बिजन है, पर स्वल्प जीवनदर्पि का पूर्णतया अभाव ही दिखाई देता है । फलतः यह 'अज्ञा' मनोविज्ञान है पर 'बुरा' जीवन-दर्शन या भ्रम-प्रतीति (Metaphysics) निष्ठ होता है ।

